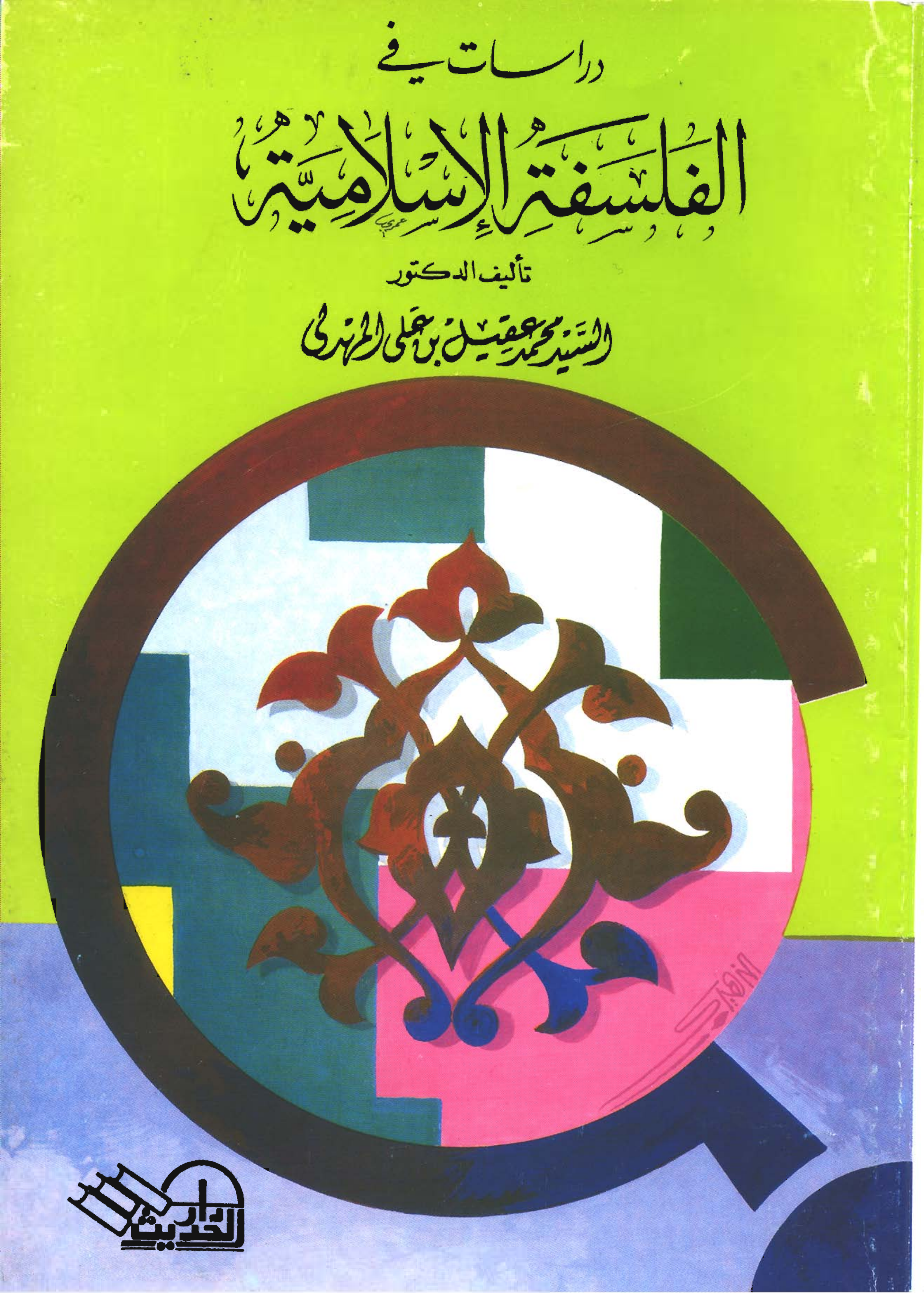
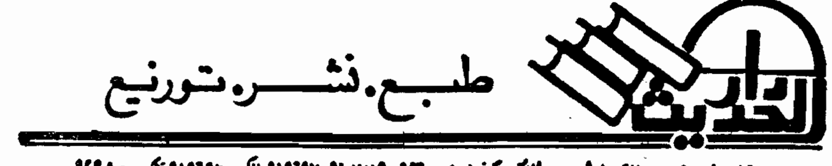

دراسات في
الفلسفة الإسلامية
تأليف الدكتور
السيد محمد عقيل بن علي المهدي
دار الحديث

دراسات في

الفلسفة الإسلامية

الطبعة الثانية



١٤٠ شارع جوهر القائد أمام جامعة الأزهر مكتب ٨ ت ٩٢٦٥ , ٩١٨٧١٩ ٩١٩٦٩٧ فاكس ٩١٩٦٩٢ تلكس ٩٢٩٨٥

دراسات في

الفلسفة الإسلامية

الدكتور

السيد محمد عقيل بن علي المهدي



القاهرة

بسم الله الرحمن الرحيم

بسم الله الرحمن الرحيم

المقدمـــة

الحمـد لله رب العـالمين، وصلى الله على سيـدنا مـحمد وآلـه وصحـبه أجمعين وبعد :

إن الفلسفة الإسلامـية فى حقيقتهـا ليست إلا «دراسة عميقـة مستنيرة فى الكون والإنسان فى ضوء تعاليم الإسلام؛ لمعرفة حقائق الخلق الموجودة فيهما للوصول الى معرفة الخالق سبحانه» .

وبعبارة أخرى هى «دراسة الصـلة بين الخلق والخالق بمنهج عقلى سالم» . بالإضافة إلى ذلك أنها تبيان للناس بأن الوحى لا يناقض العقل، وأن العقيدة إذا استنارت بضوء الحكمة تمكنت من النفس وثبتت أمام الخصوم، وأن الدين إذا تآخى مع الفلسفة أصبح فلسفياً كما تصبح الفلسفة ديناً .

والفلسفـة الإسلامية ولـيدة البيئـة الإسلامية، وهـذا القول لا ينفى تأثرها بالفلسـفـات الأجنبيـة، ولكنهـا كمـا يبـدو فى أهم قضـاياها تحـافظ على إسلاميتها، وبهذا تتميز عن غيرها من الفلسفات وتظهر أصالتها .

إن الفلسفة الإسـلامية أهم حلقات الفكر الإنسـانى التى لولاها لما ظهرت فى القرون الوسطى فلسفة فى صورة متقدمة ولن تكون هناك نهضة فكرية .

وقد ظهر فى الإسلام فـلاسفة استفاد منهم الغرب فى نـهضتهم الفكرية؛ وتحتفظ مكتبات العالم بمؤلفاتهم حتى اليوم وتسـتمر الدراسات والبحوث فيها للاستفادة منها .

وفى هذا البحث المتواضع نقدم أعظم فلاسـفة الإسلام الذين قدموا أغلى ثمرات عقولهم إلى حياة الإنسان وهم :

١ - الكندى .

٢ - الفارابى .

٣ - ابن سينا .

٤ - الغزالى .

٥ - ابن رشد .

٦ - ابن خلدون .

إذا نظرنا إلى هذه الأسماء نجـد أن أربعة منهم وهم: الكندى، والفارابى، وابن سينا، وابن رشد، اتفق الباحثون على أنهم فلاسفة الإسلام .

أما الغـزالى فقـد ذهب بعض الباحـثين إلى أنه عـدو للفلسـفة لتكفـيره الفلاسفة وهو بذلك ليس بفيلسوف .

وذهب البـعض الآخـر الى أنه فـيلسـوف وهذا رأينا أيضـاً، وذلك بعـد دراسات فى مؤلفاته . وجدنا فيها أن الغـزالى فيلسوف فى منهجه وبحثه عن الحقيقة وقواعده المنهجية فى الشك واليقين ونظرية المعرفة .

أما تكفيره الفلاسـفة، فهذا أمر يتعلق بعقيدة الإسـلام؛ لأن الفلاسفة قد انحرفوا عـن العقائد الإسلاميـة فى ثلاثة أمور وهى : أن الأجسـاد لا تحشر وإنما المثاب، والمعـاقب، هى الأرواح المجردة، وأن الله تعالـى يعلم الكليات دون الجزئيات، وأن العالم قديم وأزلى.

وهذا التكفير لا يجـوز أن نجعله سبباً فـى اعتبار الغزالى عـدواً للفلسفة، وإنما نجعله ميزة خاصة له فى فلسفته، لأنه باحث عن الحقيقة .

وأما ابن خلدون فكان معروفـاً بفلسفته التاريخية والاجتـماعية، ولم يكن معروفاً بالفلسفة التقليدية .

والحـقيـقة أن ابن خلدون فـيلسـوف تقليدى أيـضاً، قـد درس الفلسفـة اليونانية، والإسلامية، وغيرهما، واطَّلَع على مؤلفات الفلاسفة، وكتب فيها

وخاصة فى المنطق ونقد الفلسفة .

فى هذا البحث نقدم ابن خلدون كفيلسـوف تقليدى وناقد الفلسفة. وهذا أمر لم يهتم به أحـد بصفة خاصة، كمـا نفعل فى هذا البحث. والسبب فى ذلك أن جانبه الـتاريخى والاجتماعى قـد غطى جانبه الفلسفـى، ومثاله فى الغزالى الذى غطى جانبه الصوفى جوانبـه الأخرى، والجانب الفلسفى بصفة خاصة .

ومنهجنا فى هذا البحث هو منهج التاريخ والموضـوع باعتباره أحسن منهج فى هذه الدراسة، إلا أن صورته غير كاملة، ولكن عناصره موجودة .

ودراستنا فى هذا البحث بعيدة عن الكمـال، وخاصة من ناحية أن المصادر والمراجع غيـر كافـية، وخـاصة فى دراستنـا عن ابن خلدون، فإن مـصدرنا الوحيد هو المقدمة .

المشكلة التى نواجـهـها فى هـذه الدراسة قلة الدراسـة والبـحث عن ابن خلدون فى جانبـه الفلسفى . بالإضافـة إلى ذلك أن مؤلفاته فى الفلسفـة ما وصلت إلينا، ولـم تذكر المراجع مكان تلك المؤلفات .

لذلك تعتـبر دراستنا هذه فى ابن خـلدون بداية لدراسات فلسفـية فى ابن خلدون مستقبلاً فى مليسيا .

وأهم ما فـى الأمر أن نقدم لـلدارسين معـلومة جديـدة لهم ليعـرفوا أن الناقدين للفلسفة كثيرون، ليس فقط الغزالى، ولكن هناك كثيرين غيره، منهم ابن خلدون . ثم ليقتدوا بهما فى منهجهما النقدى، وبذلك تتقدم الدراسات الفلسـفيـة فى الجيل الجـديد، ويتجنبـوا الوقوع فى أخطائهم فى دراسـاتهم وأبحاثهم الفلسفية .

وأخـيراً نقـدم هذه الدراسة إلى طلاب الفـلسفـة فى كلية أصـول الدين، جامعة ملايا أكاديمى إسلام؛ لتكون بداية انطلاق نحو دراسات فلسفية جادة، تظهـر خلالهـا اكتـشافـات جديدة تدفع إلـى الأمام حـركة الفكر الفلسـفى

الإسلامى فى هذه البلاد .

ونسـأل الله تعـالى الكريم أن يجـعل هذه الدراسـة نافـعـة لى وللطلبـة والراغبين فى الاطلاع عليها ، ويزيد الجميع علماً نافعاً وعملاً صالحاً .

وصلى الله على سيـدنا محـمـد وآله وصحـبه وسـلم والحمـد لله رب العالمين .

كوال لمبور فى ٢٠ صفر الظافر ١٤٠٨ هـ

١٣ أكتوبر ١٩٨٧م

المؤلف

د. السيد محمد عقيل بن على المهدلى

مدرس الفلسفة الإسلامية والتصوف

أصول الدين أكاديمي إسلام جامعة ملايا

الفصل الأول

فلاسفة الإسلام

فلاسفة الإسلام: هم المفكرون المسلمون الذين لهم مكانة خاصة بين جميع المفكرين الذين ظهروا فى تاريخ الفكر الإنسانى .

إنهم على اختلاف مواطنهم يعيشون فى بيئة فكرية واحدة هى بيئة القرآن، وهذا أمر له أهميته؛ لأن هذه البيئة القرآنية قد أعدت مفكريها إعداداً يخالف ما كان عليه أهل الغرب فى ذلك الحين - والمراد هنا فى العصور الوسطى ، عصور الجهالة المسيحية، واقعين تحت سيطرة رجال الدين الذين ألجموا عقول الخواص والعوام بلجام يخضعهم لسلطة المتوارث من الأقوال والمفاهيم المرتبطة على وجه الخصوص بمنطق أرسطو .

أما أهل الإسلام وهم ينتمون لمواطن عدة - فقد كانوا يعيشون فى جو نفسى قائم على إعلاء أمر العقل ورفع شأنه ، هذا بالإضافة إلى أن البيئة البدوية للعربى منهم، كانت تتسم بالبساطة وعدم التعقيد، مما ساعد على ترجيح كفة البداهة المعتمدة على العقل المفطور فى الإنسان [(١)].

لقد تميزت مباحثهم بالاعتماد على البحث الحسى إلى الفحص النظرى، وقاموا بالتجارب العديدة، فطفرت العلوم على أيديهم طفرات قوية، والمتتبع لتاريخ العلوم عندهم يجد مغانم علمية كبيرة فى كلٍ من علم النجوم، والرياضيات، والطبيعة، والكيمياء، والجغرافيا، والإلهيات، والكلاميات، والعلوم الأدبية، والدينية، من لغة وفقه، وحديث، وأصول فقه، وأصول دين، وجدل، وخلاف . . . إلخ [(٢)] .

---

(١) الدكتورة فوقية حسين محمود ، مقالات فى أصالة الفكر المسلم ، ص١٠ .

(٢) نفس المرجع ، ﷺ ١٢ .

وقد أثبت علماء الغرب فضائل المفكرين المسلمين على مفكرى الغرب فى نهضة العلم والمعرفة . وقدموا اعترافاتهم فى كثير من مؤلفاتهم؛ وكان بعضهم يجيدون اللغة العربية؛ لأنها لغة العلم ورمز التقدم .

وأثبتت الدراسات المكتبية أن مكتبات الغرب تحفظ آلافاً من مؤلفات مفكرى الإسلام .

وتضم مكتبات أوربا وأمريكا نحو مائة ألف مخطوط عربى على أقل تقدير، هذا سوى ما فى مكتبات المستشرقين وأساتذة الجامعات، وما فى أيدى الناس ممن لهم عناية بالمخطوطات العربية والآثار الشرقية [١] .

ويعود اهتمام الفرنجة بالمؤلفات العربية إلى القرن العاشر الميلادى ، فجمعوا ما ألَّفَه العرب فى الطب، والفلسفة، والرياضيات، والطبيعيات، والكيمياء، والأدب، واللغة، وغيرها . وترجموا بعضه إلى لغاتهم ، وازداد اهتمامهم بالمؤلفات العربية إثر احتكاكهم بالمسلمين أثناء الحروب الصليبية (١٠٩٦-١٢٧٠م) فاقتنوا كثيراً منها، ونقلوه إلى بلادهم[٢].

هذا يدل على أن إنتاج الفلاسفة المسلمين قد أثر كثيراً فى أفكار فلاسفة الغرب، وخاصة فى العصور الوسطى .

إذا كان طلاب جامعات الغرب قد اهتموا وما يزالون يهتمون بأفكار فلاسفة الإسلام حتى اليوم ، فعلينا نحن أبناء الإسلام أن نهتم بها أكثر وأكثر لمعرفة سبب تقدم هؤلاء الفلاسفة وسر نجاحهم فى أعمالهم العلمية والفلسفية.

لذلك نقدم فى هذا البحث فلاسفة الإسلام لدراسة حياتهم العلمية والعملية لنكون على بينة من أمرهم حتى نستطيع ان نتقدم إلى الأمام كما

---

(١) الدكتور محمد عجاج الخطيب ، لمحات فى المكتبة والبحث والمصادر ص٥٠٠ .

(٢) نفس المكان (فى الحاشية) .

كانـوا يتقدمـون، وقدمـوا أفكارهم النَّيِّرَة إلى طلاب الحـقيـقة فى العـصور المختلفة.

ومن الفلاسفة الذين سندرس حياتهم فى هذا البحث هم :

١ - الكندى (١٨٥ هـ - ٢٥٢ هـ) : (٨٠١ م - ٨٦٦ م)

الكندى أول فلاسفة العرب، يرجع نسـبة إلى يعرب بن قحطان من عرب الجنوب . وكان أجداده مـلوكاً على كنده ومن أسرة الأمراء . وأول فـلاسفة الإسلام كان معجباً بالفلسفـة اليونانية ولكن إيمانه بالدين الإسلامى كان أكبر من هذا الإعجاب بكثير، فـكان يحاول أن يوفق بين الفلسفة وبين الدين ولم يكن هذا التوفيق على حساب الدين .

وقد درس الفلسـفات القـديمة والهندسة والطب والجـغرافـيا والموسيـقا، والأدب . وترك لنا مؤلفات كـثيرة تبلغ حوالى مائتين وثمانـية وثلاثين كتابًا ورسالة . وقام بتصـحيح ما ترجمه الآخرون، نظراً لتمكـنه من اللغة العربية من جهة وفهـمه اللغات الأخرى، من جهة أخرى والفلسـفة القديمة . فكان بذلك أبا الحكماء وفيلسوف العرب والمسلمين بلا نزاع .

أسرته :

إنه يُنْسَب إلى قبـيلة كندة وإنه سليل ملوكـها [١] ؛ وكنده هو الجـد الذى تنتسب إليه القبيلة فيقال كندى [٢] ، وقبيلة كنده إحدى القبـائل السبئية التى هاجرت إلى حضرموت خلال الحملات التى وجهها ملوك سبأ وريدان [٣] .

وجده الأعلى يـعرب بن قحطان كـان من أولاد سام هاجـر من بابل إلى

---

(١) د. فوقية حسين محـمود ، المصدر السابق ، ص٤٩ ؛ د. مـحمد على أبوريان ، تاريخ الفكر الفلسفى فى الإسلام ، ﷺ ٣٣٩ وغيرهما .

(٢) البروفسـور إسماعيل حقى الأزميـرى ، فيلسفوف العرب يعقـوب بن إسحاق الكندى ، ترجمة وتعليق عباس العزاوى ، ﷺ ١٢ .

(٣) إبراهيم أحمد المقحفى ، معجم المدن والقبائل اليمنية ، ﷺ ٣٥٠ .

اليمن وأسس دولة وأول من نطق باللسان العربى [١].

واسم الكندى الكامل هو : أبو يوسف يعقوب بن إسحاق بن الصباح بن عمران بن إسماعيل بن محمد بن الأشعث بن قيس بن معدى كرب بن معاوية بن جبلة بن عدى بن ربيعة بن معاوية الأكبر بن الحارث الأصغر بن معاوية بن الحارث الأكبر بن معاوية بن كور بن مرتع بن كندة بن عفير بن عدى بن الحارث بن مرة بن أدد بن زيد بن يشجب بن يعرب بن قحطان [٢].

والأشعث بن قيس أول من أسلم من أجداد الكندى . . قدم على رسول الله ﷺ فى وفد كندة ويعد فيمن نزل الكوفة من الصحابة وله من النبى ﷺ رواية . وقد شهد مع سعد بن أبى وقاص قتال الفرس والعراق . وكان على راية كندة يوم صفين مع على بن أبى طالب [٣] ومن أنصار الإمام على البارزين [٤] وأن أباه إسحاق بن الصباح قد ولى الصلاة والأحداث للعباسيين فى الكوفة مرتين : مرة سنة ١٥٩ هـ (٧٧٥م) فى أيام المهدى استمرت نحو سبع سنوات ومرة فى أيام الرشيد [٥] .

يبدو من هذه البيانات أن فيلسوفنا الكندى العربى من سلالة قبيلة كندة العربية ومن أبناء ملوكها قبل الإسلام ومن أسرة الأمراء فى الإسلام أيام العباسيين فهو عربى ابن عربى ومسلم ابن مسلم .

نشأته :

ولد الكندى فى البصرة بين ولايتى أبيه فى الكوفة . نحو (سنة ١٨٥ هـ - ٨٠١ م) أو قبل ذلك . ويتم الكندى من أبيه باكراً. وكانت نشأته الأولى

(١) البروفسور إسماعيل حقى الأزميرى ، المصدر السابق ، ﷺ ١٢ .

(٢) نفس المكان؛ وفيصل بدير عون، الفلسفة الإسلامية فى المشرق, ص١٠٤.

(٣) الدكتور عبد الحليم محمود ، التفكير الفلسفى فى الإسلام ، ج٢ ، ﷺ ٧٣-٧٤.

(٤) الدكتور عمر فروخ، تاريخ الفكر العربى إلى أيام ابن خلدون، ص٣٠٥ .

(٥) نفس المكان .

فى البصرة ، ثم انتقل إلى بغداد حيث تأدب بعلوم زمانه [١] .

وكانت بغداد ، إذ ذاك فى عز ازدهارها : ثقافة، وحضارة وثراء، لذلك تتطلع إليها أنظار من يطمحون إلى نباهة الذكر بالعلم أو بالثراء أو بالجاه والحظوة لدى الخلفاء . وكان من الطبيعى ان ينتقل الكندى من الكوفة إلى بغداد [٢] وتوفى الكندى فى بغداد سنة (٢٥٢ هـ - ٨٦٦م) أو بعدها بقليل [٣].

ثقافته :

وفى بغداد اشتغل - كما يقول ابن نباته - بعلم الأدب ثم بعلوم الفلسفة جميعها فأتقنها . ولم تكن نفسه الطلعة لتكتفى بميدان واحد من ميادين العلم؛ أو تقتصر على لغة واحدة ؛ فأخذ يتعلم من اللغات ما يشبع طموحه العلمى [٤].

درس الكندى الفلسفة اليونانية، والفلسفة الفارسية، والفلسفة الهندية، ودرس الهندسة، والطب، والجغرافية، والموسيقا [٥] .

كان بارعًا فى الطب، والطبيعيات، والرياضيات، والفلكيات وامتاز بها بحق، وكان قد تميز فى الفلسفة على أقرانه فى عصره [٦].

وكان الكندى متمكناً من اللغتين السريانية واليونانية، وله وقوف تام عليهما . ومن هاتين اللغتين نقل مؤلفات عديدة من اللسان الواحد إلى الآخر . وتتبع النقل الى اللغة العربية وعنى كثيراً بالترجمة، وسعى لها

---

(١) نفس المكان .

(٢) الدكتور عبد الحليم محمود ، المرجع السابق ، ص ٧٦ .

(٣) الدكتور عمر فروخ ، المرجع السابق ، ص ٣٠٥

(٤) الدكتور عبد الحليم محمود ، المرجع السابق ، ص ٧٦ .

(٥) نفس المكان .

(٦) البروفيسور إسماعيل حقى الأزميرى ، المرجع السابق ، ص ١٥ .

سعيها . وتتبع أيضاً ما فى الهندية والفارسية من مؤلفات، فكانت مؤلفاته -الترجمة إلى اللغة العربية- وافرة [١]. وقام بإصلاح الترجمات السيئة التى قام بها نفر من المسلمين؛ ذلك أنه عربى أصيل تمكن من اللغة العربية ، ولاشك أن إصلاح الترجمة وتقديمها فى ثوب عربى واضح من شأنه أن يساعد على انتشار الفلسفة .

كذلك ، فإن الكندى قد قام إلى جانب إصلاح الترجمة بعمل عدة ملخصات لفلاسفة اليونان وبخاصة أرسطو [٢] .

ومن ناحية أخرى فإن الكندى ، بجهده البكر هذا قد حدد مسار الفلسفة الإسلامية ورسم لها الطريق ووضع المنهج وكون له تلاميذ بث فيهم من روحه وفكره ما يساعدهم على نشر الفلسفة وإقبال الناس على دراستها . ولقد تم ذلك كله تحت لواء الإسلام [٣] .

وبهذه الثقافة الواسعة احتل الكندى مكانة رفيعة بين المشتغلين بالفكر والفلسفة فى عصره وفيما بعده .

مكتبته :

من المعلومات السابقة عرفنا أن الكندى مهتم كثيراً بعلوم عصر ولغات هذه العلوم من اليونانية والسريانية والعربية . ويترتب على ذلك اهتمامه بالكتب التى تتضمن تلك العلوم .

ذهب المؤرخون إلى أن الكندى قد جمع فى حوزته كل الكتب المتداولة، وغير المتداولة بحيث نجح فى أن يُكَوِّن لنفسه مكتبة كبيرة عرفت باسمه فيما بعد حيث أطلق عليها «الكندية»[٤] ، ونقلت هذه المكتبة الكندية من بيت

---

(١) نفس المرجع ، ص ١٩ .

(٢) الدكتور فيصل بدير عون ، المرجع السابق ، ص ١٠٤ .

(٣) نفس المكان .

(٤) الدكتور فيصل بدير عون ، المرجع السابق ، ص ١٠٦ .

الكندى إلى البصرة بـأمر السلطة إجباراً لما وقع من سوء التـفاهم بين الكندى وبين الحاقدين عليه .

مؤلفاته :

ترك الكندى لنا مؤلفـات كثيرة تبلغ حـوالى مائتين وثمانية وثـلاثين كتاباً ورسالة وأكثر هذه الكتب قد ضاع . ولقد أخرج محمد عبد الهادى أبو ريدة ما وصل إلينا من رسائل الكندى فى جزئين . من هذه الكتب كلها :

١ - الفلسفة الأولى فيما دون الطبيعيات والتوحيد .

٢ - لا تنال الفلسفة إلا بعلم الرياضيات .

٣ - الإبانة أنه لا يمكن أن يكون جرم العالم بلا نهاية .

٤ - المدخل المنطقى باستيفاء القول فيه .

٥ - استعمال الحساب الهندى (أربع مقالات) .

٦ - العالم وكل ما فيه كرى الشكل .

٧ - سطح ماء البحر كرى .

٨ - الرسالة الكبرى فى التأليف الموسيقى .

٩ - تسطيح الكرة .

١٠- عمل الحلقات الست للرصد واستعمالها .

١١- رؤية الهلال لا تضبط بالحقيقة وإنما القول فيها بالتقـريب .

١٢- كيفية عمل دائرة مساوية لسطح اسطوانة مفروضة .

١٣- اختلاف مناظر المرآة .

١٤- استخراج خط نصف النهار وسمت القبلة بالهندسة .

١٥- مائية الفلك واللون اللازم اللازوردى المحسوس فى جهة السماء .

١٦- كيفية الدماغ .

١٧- عضة الكلب الكلب .

١٨- صنعة أطعمة من غير عناصرها .

١٩- الاحتراس من خدع السفسطائيين .

٢٠- نقض مسائل الملحدين .

٢١- تثبيت الرسل عليهم السلام .

٢٢- الرسالة الكبرى فى السياسة .

٢٣- كوكب الذوابة .

٢٤- الكوكب الذى ظهر ورصد أياماً حتى اضمحل .

٢٥- فى استخراج بُعْد مركز القمر من الأرض .

٢٦- فى عَمل القمقم النباح .

٢٧- فى التنبيه على خدع الكيماويين .

٢٨- فى علم حدوث الرياح فى باطن الأرض المحدثة كثرة الزلازل والخسوف (الانهيارات) [١] . كلها رسائل . يجب علينا يجب ألا ننسى أن معظم الكتب المنسوبة إلى الفلاسفة هى رسائل قصار ومقالات وفصول من كتاب[٢] .

وقَسَّم ابن النديم مؤلفات الكندى إلى أنواع بحسب موضوعاتها كالآتى :

١ - الفلسفيات . ٢ - المنطقيات .

٣ - الحسابيات ٤ - الكُرِّيات .

٥ - الموسيقيات . ٦ - النجوميات .

---

(١) الدكتور عمر فروخ ، المرجع السابق ، ﷺ ٣٠٦ .

(٢) نفس المكان .

٧ - الهندسيات . ٨ - الفلكيات .

٩ - الطبيعيات . ١٠ - الأحكاميات .

١١ - الحدليات . ١٢ - النفسيات .

١٣ - السياسات . ١٤ - الأحداثيات .

١٥ - الأبعاديات . ١٦ - التقدميات .

١٧ - الأنواعيات[١] .

مؤلفاته فى الفلسفة التى ذكرها الأزميرى :

١ - الفلسفة الأولى فيما دون، من الطبيعيات والتوحيد .

٢ - الفلسفة الداخلة والمسائل المنطقية والمعتاصة وما فوق الطبيعيات .

٣ - رسالة فى أنه لا تنال الفلسفة إلا بعلم الرياضيات .

٤ - الحث على تعليم الفلسفة .

٥ - كتاب فى قصد أرسطوطاليس فى المقالات .

٦ - رسالة فى كمية كتب أرسطوطاليس وما يحتاج إليه فى تحصيل علم الفلسفة مما لا غنى فى ذلك منها وترتيبه وأغراضها منها .

٧ - الرسالة الكبيرة فى مقياسه العلمى .

٨ - أقسام العلم الإنسى .

٩ - ماهية العلم وأقسامه .

١٠- كتاب فى أن أفعال البارى كلها عدل لا جور فيها .

١١- كتاب فى ماهية الشئ الذى لا نهاية له وبأى نوع يقال للذى لا نهاية له.

(٣) الدكتور عبد الحليم محمود ، المرجع السابق ، ﷺ ٧٧ ؛ والبروفيسور إسماعيل حقى الأزميرى ، المرجع السابق ، ﷺ ٢٨ - ٢٩ .

١٢- رسالة فى الإبانة بأنه لا يجوز أن يكون جرم العالم بلا نهاية. وان ذلك إنما هو بالقوة .

١٣- كتاب فى الفاعلة والمنفعلة من الطبيعيات .

١٤- كتاب فى عبارات الجوامع الفكرية .

١٥- كتاب فى مسائل سئل عنها فى منفعة الرياضيات .

١٦- كتاب فى بحث قول المدعى أن الأشياء الطبيعية تفعل فعلاً واحداً بإيجاب الخلقة .

١٧- رسالة فى الرفق فى الصناعات .

١٨- رسالة فى قسمه القانون .

١٩- رسالة فى ماهية العقل .

٢٠- رسالة فى رسم رقاع إلى الخلفاء والوزراء .

٢١- رسالة فى الفاعل الحق التام ، والفاعل الناقص الذى هو فى إعجاز .

٢٢- رسالة فى العلة والمعلول ، اختصار كتب إيساغوجى مسائل كثيرة فى المنطق وغيره وحدود الفلسفة .

٢٣- رسالة فيما بعد الطبيعة ، وإيضاح تناهى جرم العالم .

٢٤- كلام فى المبدع الأول .

٢٥- رسالة فى رموز الفلاسفة فى المجسمات .

٢٦- رسالة فى تجويز إجابة الدعاء من الله عز وجل كمن دعابه .

٢٧- رسالة فى الإبانة عن وحدانية الله عز وجل وعن تناهى جرم الكل[1].

---

(١) البروفيسور إسماعيل حقى الأزميرى ، المرجع السابق ، ﷺ ٣١ .

كتب الكندى بعض هذه المؤلفات هدية إلى الخلفاء والوزراء وبعض إخوانه.

مؤلفاته فى المنطق :

١ - كتاب فى المدخل المنطقى المستوفى .

٢ - كتاب فى المدخل المنطقى باختصار وإيجاز .

٣ - رسالة فى المقولات العشر .

٤ - رسالة فى الإبانة عن قول بطليموس فى أول المجسطى حاكياً عن أرسطوطاليس فى أنالوطيقا .

٥ - رسالة فى الاحتراس عن خدع السوفسطائية .

٦ - رسالة فى البرهان المنطقى بإيجاز واختصار .

٧ - رسالة فى الأسماء الخمسة اللاحقة لكل المقولات .

٨ - رسالة فى سمع الكيان .

٩ - رسالة فى عمل آلة مخرجة للجوامع [(١)] .

ولم نذكر أسماء كتب الكندى الأخرى فى الحساب والكرة والموسيقى والنجوم وغيرها لعدم تعلقها المباشر بدراستنا الفلسفية.

ونقلت أكثر كتبه إلى اللاتينية، وطبعت منذ أوائل عهد العالم بالطباعة منذ ١٥٣١م . ولقد حفظت لنا اللغة اللاتينية من كتب الكندى أكثر مما حفظته اللغة العربية نفسها، مما يدل بلا ريب على مدى الأثر الذى تركه هذا الفيلسوف فى العقل الأوربى . وكان تأثير الكندى فى الطبيعيات والبصريات عظيماً وخصوصاً عند روجر بايكون (ت ١٢٩٤م) وهو من أكابر أصحاب العلم التجريبى فى انكلترا وإليه ينسب اختراع البارود فى الغرب [(٢)] وهناك

---

(١) نفس المرجع .

(٢) الدكتور عمر فروخ ، عبقرية العلم فى العلم والفلسفة، ﷺ ١٠ - ١١ .

غيره تأثر بالكندى من علماء الغرب ومفكريه .

الكندى والفلسفة .

اهتم الكندى لإيضاح حقيقة الفلسفة ,وجوب الأخذ بها فى رسالة وجهها إلى المعتصم بالله . وقد أعلن فيها أن الفلسفة أشرف العلوم وأعلاها مرتبة ، وأنه من واجب المفكر أن يأخذ بها، مشيراً بذلك الى التيار الذى نشأ منذ العصور الأولى للإسلام وتنكر للفلسفة على أنها علم وثنى وعلى أنها طريق إلى الكفر والخروج عن الدين [١] .

ويرى الكندى أن الذين ينكرون الفلسفة يقعون فى تناقض فاضح؛ لأنهم فى نظره يجب أن يقيموا الدليل على رأيهم فى إنكار الفلسفة وهم فى هذا الأمر يحتاجون إلى الفلسفة . فكأنهم يستندون فى دعواهم على الموضوع الذى ينكرونه ومن ثم فإنهم يقعون فى التناقض [٢] .

ونظر الكندى إلى الفلسفة نظرتين :

النظرة الأولى : نظرة غيرية .

النظرة الثانية : نظرة ذاتية .

حاول فى نظرته الأولى أن يتتبع كبار الفلاسفة ليستخلص من كتاباتهم ما يعنون بكلمة فلسفة فيجمع فى رسالته المعروفة بـ«رسالة الحدود» ما اشتهر من حدود الفلسفة عند الأقدمين[٣] . ومن معانى الفلسفة التى ذكرها الكندى فى هذه الرسالة:

١ - إذا نظرنا إلى الاشتقاق فمعناها «حب الحكمة» .

٢ - وإذا نظرنا إليها من جهة السلوك الإنسانى فإنها «التشبه بأفعال الله تعالى

---

(١) حنا الفاخورى والدكتور خليل الجبر ، تاريخ الفلسفة العربية ، ج٢ ﷺ ٦٦ و ٦٧ .

(٢) الدكتور محمد على أبو ريان ، تاريخ الفكر الفلسفى فى الإسلام ، ص٣٤٢.

(٣) حنا النافورى والدكتور خليل الجبر ، المرجع السابق ، ﷺ ٦٧ .

بقدر طاقة الإنسان، أرادوا أن يكون الإنسان كامل الفضيلة» .

٣ - ويمكن أن ينظر إليها من جهة السلوك الإنسانى أيضاً فيقال: «إنها العناية بالموت»، ويقصدون إماتة الشهوات ، السبيل الى الفضيلة ، ولذلك قال كثير من أجلة القدماء : اللذة شر .

٤ - وحدوها - من جهة العلة - فقالوا: «صناعة الصناعات وحكمة الحكم».

٥ - وجدوها - من جهة معرفة الإنسان لنفسه فقالوا : «هى معرفة الإنسان نفسه» .

وأرادوا بذلك ، أن الإنسان جسم ونفس وعرض . فإذا عرف ذلك تماماً فقد عرف كل شئ ، ولذلك سمى الحكماء الإنسان: «العالم الأصغر» .

٦ - أما حدها التقليدى فهو أنها «علم الأشياء الأبدية الكلية، إنيّاتها وماهيتها وعللها بقدر طاقة الإنسان» [1] .

وهو فى نظرته الثانية يحاول أن يقدم لنا تحديداً شخصياً يستقيه من تعاليم أفلاطون وأرسطو ، ويثبته فى رسالته إلى المعتصم بالله فى الفلسفة الأولى ويقول : الفلسفة هى «علم الأشياء بحقائقها بقدر طاقة الإنسان» .

ونحن نعلم أن الفيلسوف فى نظر أفلاطون هو من تحلى بحب الحقيقة والميل الى البحث ومن فضل طريق اليقين على طريق الظن .

وقد أضاف الكندى أنه فى علم الأشياء بحقائقها علم الربوبية ، وعلم الوحدانية ، وعلم الفضيلة ، وجملة علم كل نافع والسبيل إليه والبعد عن كل ضار والإحتراس منه» .

ومن ثم يكون غرض الفيلسوف نظرياً وعملياً :

---

(١) الدكتور عبد الحليم محمود ، المرجع السابق ، ﷺ ٩٢ - ٩٣ .

إما الغرض النظرى فإصابة الحق ، وإما الغرض العملى فالعمل به [(١)] .

بهذا ذهب الكندى إلى أن الفلسفة أعلى الصناعات منزلة وأشرفها مرتبة ؛ والتعريفات التى ذكرها الكندى تشير فى نظره إلى جوانب، وأن هذه الجوانب متفاوتة فى الشرف والمنزلة .

وأشرف الفلسفة وأعلاها مرتبة - فيما يرى فيلسوفنا - الفلسفة الأولى - أعنى - علم الحق الأول الذى هو علة كل حق، ولذلك يجب أن يكون الفيلسوف التام الأشرف : هو المرء المحيط بهذا العلم الأشرف؛ لأن علم العلة أشرف من علم المعلول ؛ لأننا إنما نعلم كل واحد من المعلومات علماً تاماً ، إذا نحن أحطنا بعلم علته .

إذا كان الأمر كذلك ، فبحق ما سمى علم العلة الأولى : (الفلسفة الأولى) إذ جميع باقى الفلسفة منطوٍ فى علمها ، وإذ هى أول بالشرف وأول بالجنس وأول بالترتيب من جهة الأيقن علمية ، وأول الزمان إذ هى علة الزمان [(٢)] .

بهذا البيان يبدو أن الفلسفة عند الكندى إنما تتمايز بحسب موضوعها : فالفلسفة الطبيعية غير الرياضية ، غير اللاهوتية . وكل فلسفة إنما تقاس على ضوء مادتها أعنى موضوعها ومشاكلها [(٣)] .

شروط طالب الفلسفة :

الوصول إلى الحقيقة بالعقل ليس يسيراً ، لهذا وضع الكندى شروطاً وصفات معينة ينبغى لطالب الفلسفة أن يهتم بها ليكون ناجحاً وموفقاً فى

---

(١) حنا الفاخورى والدكتور خليل الجبر ، المرجع السابق ، ﷺ ٦٧ ؛ الدكتور عبد الحليم محمود ، المرجع السابق ، ﷺ ٩٣ .

(٢) الدكتور عبد الحليم محمود ، المرجع السابق ، ﷺ ٩٣ ؛ الدكتور فيصل بدير عون ، المرجع السابق ، ﷺ ١١١ .

(٣) نفس المرجع ، ﷺ ١١٠ .

البحث عن الحقيقة والوصول إليها .

والشروط التى وضعها الكندى هى :

١ - تحديد معنى الألفاظ حتى لا يسئ فهم الآخرين من جهة ، وحتى لا يسىء الآخرون فهمه من جهة أخرى .

٢ - على طالب الفلسفة أن يدرس الرياضيات إذ أن دراسة الرياضيات مقدمة لابد منها لدراسة الفلسفة .

٣ - إن دارس الفلسفة مطالب بدراسة فلسفة أرسطو ، فبدون هذه الدراسة لن يستطيع فهم الفلسفة .

٤ - على طالب الفلسفة أن يسعى إلى نيل الحقيقة بكل جهده مهما كلفه ذلك . فلا يجوز له أن يستحى من استحسان الحق واقتناء الحق من أين أتى وإن أتى من الأجناس القاصية عنا والأمم المباينة لنا . فإنه لاشئ أولى بطالب الحق من الحق . وليس يبخس الحق ولا يصغر بقائله ولا بالآتى به . . بل كلٌ يشرفه الحق .

٥ - ينبغى على الطالب ان يعظم شكره لمن سبقه فى هذا المجال ، حتى وان اختلف مع السابقين ، بل حتى وإن أخطأ هؤلاء السابقون ، لأنهم بوقوعهم فى الخطأ إنما هم قد جنبونا نحن ما وقعوا هم فيه .

ومن جهة أخرى ينبغى أن نعظم السابقين؛ لأنه من غير الممكن ان يصل المرء الى ما وصل إليه بجهده الخاص . لأن الثقافة والحضارة ليست بنت يوم وليلة ، وإنما هى وليدة ماض بعيد، وليدة جهود بشرية كثيفة بعضها أدى إلى بعضها الآخر ، ومن الجحود بمكان أن ينكر المرء فضل السابقين عليه [1] .

٦ - على الطالب أن ينتبه جيداً إلى المنهج الذى ينبغى أن يتبعه لنيل مطلوبه . فهناك علوم طبيعية وهناك علوم رياضية وأخرى لاهوتية وغيرها .

---

(١) الدكتور فيصل بدير عون ، المرجع السابق ، ﷺ ١١٢ .

وكل علم من هذه العلوم لـه منهجـه الخاص . ولـهذا فـإنه من الخطورة بمكان أن نطلب البحث عن الألوهيـة بعين المنهج أو الطريقة التى تبـحث بها خواص المادة .

وقِسْ على ذلك سائر العلوم الأخرى . ذلك أن المعقـولات (ومن جملتها الألوهيـة) لا تُحَسْ ، فكيف نطبق عليـها المـنهج الحسى ونسـعى إلى نيلهـا بالحـواس هنا يكمن الخطأ . أضف إلى ذلك أنه لا ينبـغى لنا أن نسـعى إلى البرهنة على كل شئ. فثمة بديهيات يصعب على المرء البرهنة عليها . ثم إنه إذا كان لكلٍ برهان لأدى ذلك إلى مُحال [١] .

٧ - على طالب الفلسفـة أن يؤمن بأنها ليست علماً فـقط وإنما هى أيضاً عمل . فالفلسـفة علم من جهة النظر ونستطيع أيضـا أن نقول: إنها فن من جهة التطبيق ، فلا علم بلا عمل ولا ينبغى أن يكون هناك عمل إنسانى بدون العلم لأنه حينئـذ يكون أشبه بطاقة حيـوانية مبذولة ؛ لهـذا كان حد الكندى للفلسفة أنها علم الحق والعمل بالحق [٢] .

العلاقة بين الدين والفلسفة :

إن دراسة موضـوع العلاقة بين الدين والفلسفة، أو بين الشـريعة والحكمة قد بدأت عند الكندى؛ لأنه أول فلاسـفة الإسلام كما ذكرنا وتبـعه غيره من فلاسفة المشرق، كالفارابى، وابن سينا، وغـيرهما . وكذلك فلاسفة المغرب قد اهتموا بهذا الموضوع اهتماماً كبيراً وفى مقدمتهم، ابن طفيل، وابن رشد.

فهم قد اهتموا بدراسة هذه المسألة اهتـماماً عظيماً ، لأنهم حين وصلتهم الفلسفة اليونانية وخاصة فلسفة أرسطو، وجدوا فى هذه الفلسفة بعض الآراء التى قد تبـدو مخالفـة لآراء الشريعة الإسلامـية . ولما كانوا حـريصين على التمـسك بدينهم بالإضافة إلى تعلقـهم بالفلسفة اليـونانية ، فقـد وجدوا من

---

(١) نفس المرجع ، ﷺ ١١٣ .

(٢) نفس المرجع ، ﷺ ١١٤ .

الواجب عليهم الخوض فى موضوع التوفيق بين الدين والفلسفة، وإثبات العلاقة بينهما أى العلاقة بين الشريعة الدينية والحكمة الفلسفية .

حاول الفلاسفة الإسلاميون -إذن- التوفيق بين الدين والفلسفة ، وذلك لاعتقادهم أن الدين والفلسفة يساند كل منهما الآخر فى كل المسائل الجوهرية، وإن بدا بينهما تعارض فإنه ليس حقيقياً، وإنما نشأ نتيجةً لسوء فهم كليهما [1].

الأسباب التى دفعت الكندى للتوفيق بين الدين والفلسفة :

١ - أن القرآن بآياته العديدة يدعو إلى النظر العقلى والبحث فى جنبات الكون أى أن القرآن بآياته لا يقف عقبة أمام البحث العقلى الحر .

ونجد فى القرآن آيات كثيرة فى هذا المجال مثل قوله تعالى : **﴿فاعتبروا يا أولى الأبصار﴾** [2] .

﴿أولم ينظروا فى ملكوت السموات والأرض وما خلق الله من شئ﴾[3] .

﴿أفى الله شك فاطر السموات والأرض﴾ [4] .

﴿ويتفكرون فى خلق السموات والأرض﴾ [5] .

﴿أفلا ينظرون إلى الإبل كيف خلقت وإلى السماء كيف رفعت﴾ [6] .

﴿إن فى خلق السموات والأرض واختلاف الليل والنهار والفلك التى تجرى فى البحر بما ينفع الناس وما أنزل الله من السماء من ماءٍ فأحيا به

---

(١) الدكتور محمد عاطف العراقى ، محاضرات فى الفلسفة الإسلامية ص١٦ .

(٢) القرآن الكريم ، الحشر ، الآية ٢ .

(٣) القرآن الكريم ، الأعراف ، الآية ١٨٥ .

(٤) القرآن الكريم ، إبراهيم ، الآية ١٠ .

(٥) القرآن الكريم ، آل عمران ، الآية ١٩١ .

(٦) القرآن الكريم ، الغاشية ، الآية ١٧ ، ١٨ .

الأرض بعد موتها وبث فيها من كل دابة وتصريف الرياح والسحاب المُسَخَّرِ بين السماء والأرض لآياتٍ لقومٍ يعقلون ﴾ (١) .

هذه من الآيات الكريمات التى تحث على النظر العقلى والبحث فى جنبات الكون، سمائه وأرضه . وهذا قد دفع الكندى وغيره من فلاسفة الإسلام إلى القول بأن حقائق الفلسفة لا تتعارض مع حقائق الدين (٢) .

ولكن هناك -أحياناً- تناقضاً ظاهراً بين معطيات الفلسفة وآيات القرآن ، وهذا التناقض هو الذى حمل بعضهم على محاربة الفلسفة . فيجد الكندى لهذه العقدة حلاً فى التأويل ، ويوضح أن للكلام العربى معناً حقيقياً وآخر مجازياً ، وأنه على هذا السبيل يستطيع أن يعتبر منطوق بعض الآيات مجازاً يشير إلى معان يصل إليها المفكر بالتأويل، بشرط أن يكون هذا المفكر من ذوى الدين والألباب (٣) .

٢ - الدفاع عن النظر العقلى الفلسفى ، لأن الناس فى عصره ينظرون إلى الفلسفة نظرة شك وارتياب، وخاصة فى أيام المتوكل الخليفة العباسى الذى كان يساند أهل السنة . والمعروف أن الكندى قد عاش أيام المأمون الذى انتصر للمعتزلة الذين هم أقرب إلى الفلاسفة وأن للكندى نزعة اعتزالية واضحة فى تفكيره، وأن محاولة التوفيق بين الدين والفلسفة من مظاهر هذه النزعة (٤) .

٣ - الدفاع عن نفسه ، لأنه أوذى بسبب اشتغاله بالفلسفة. ولهذا كان لابد له من محاولة التوفيق بين الشرع والعقل ، وذلك ما قد يجعله بمأمن من الأذى (٥) وفى نفس الوقت يستطيع إن يستمر فى دراساته الفلسفية بعيداً

---

(١) القرآن الكريم ، البقرة ، الآية ١٦٤ .

(٢) الدكتور محمد عاطف العراقى ، المرجع السابق ، ﷺ ١٨ .

(٣) حنا الفاخورى والدكتور خليل ، المرجع السابق ، ﷺ ٧١ .

(٤) الدكتور محمد عاطف العراقى ، المرجع السابق ، ﷺ ١٨ .

(٥) محمد يوسف موسى ، بين الدين والفلسفة ، ﷺ ٤٩ .

عن خصومه وخصوم الفلسفة . لذلك ذكر ابن النديم أن له مؤلفاً فى إثبات الرسل وآخر فى نقض مسائل الملحدين ، وذكر ظهير الدين البيهقى أنه قد جمع فى تصانيفه بين أصول الشرع وأصول المعقولات [١] .

كيفية الكندى للتوفيق بين الدين والفلسفة :

ذكر الكندى أن الفلسفة علم الأشياء بحقائقها بقدر طاقة الإنسان، وأن غرض الفيلسوف فى عمله إصابة الحق وفى عمله العمل بالحق ، إنه فى البيان قدر غاية الفلسفة وهو البحث عن الحق؛ لمعرفته واقتنائه والعمل به ، والدين هو طلب الحق والإهتداء به ، فكأنهما يلتقيان من حيث الغاية وإن اختلفت الوسائل [٢] .

يقول الكندى : إن أعلى الصناعات الإنسانية منزلة وأشرفها مرتبة صناعة الفلسفة التى حدها علم الأشياء بحقائقها بقدر طاقة الإنسان [٣] .

وفى علم الأشياء بحقائقها علم الربوبية ، وعلم الوحدانية ، وعلم الفضيلة، وجملة علم كل نافع والسبيل إليه والبعد عن كل ضار والاحتراس منه ؛ واقتناء هذه جميعاً هو الذى أتت به الرسل الصادقة عن الله جل ثنائه، فإن الرسل الصادقة صلوات الله عليهم إنما أتت للإقرار بربوبية الله وحده . وبلزوم الفضائل المرتضاة عنده ، وترك الرذائل المضادة للفضائل فى ذواتها وآثارها .

وقال : ولعمرى : إن قول الصادق محمد صلوات الله عليه وما أدى عن الله عز وجل ، لموجود جميعاً بالمقاييس العقلية التى لا يدفعها إلا من حرم

---

(١) نفس المكان .

(٢) الدكتور ، محمد عبد الستار نصار ، فى الفلسفة الإسلامية ، قضايا ومناقشات ، ﷺ ٧٢ و ٧٣ .

(٣) الدكتور فيصل بدير عون ، المرجع السابق ، ﷺ ١٠٩ ؛ الدكتور عبد الحليم محمود ، المرجع السابق ، ﷺ ٩٣ .

صورة العقل واتحد بصورة الجهل من جميع الناس [١] .

فأما من آمن برسالة محمد ﷺ ، وصدقه ثم جحد ما أتى به، وأنكر ما تأول ذَووا الدين والألباب : ممن أخذ عنه ، صلوات الله عليه : فظاهر الضعف فى تميزه ؛ إذ يبطل ما يثبته وهو لا يشعر بما أتى من ذلك .

أو يمكن ممن جهل اللغة التى أتى بها الرسول صلوات الله عليه ولم يعرف اشتباه الأسماء فيها ، والتصريف والاشتقاقات ، اللوات - وإن كانت كثيرة فى اللغة العربية - فإنها عامة لكل لغة .

الفلسفة إذن تثبت بالمقاييس العقلية ، ما أتت به الرسل ، وتنتهى بمقاييسها العقلية إلى النتائج التى أنزلت من السماء .

ومن أجل ذلك «يحق أن يتعرى من الدين من عاند قنية علم الأشياء بحقائقها وسماها : كفراً» .

والفلسفة - فى النهاية - أشرف صناعة، ودراستها واجبة على من أقرها ومن أنكرها، وهى تسير فى ركاب الدين خادمة له[٢].

وهكذا يعتقد الكندى بالإتفاق بين الفلسفة والدين، ويهاجم أعداء الفلسفة مهاجمة عنيفة، ويدافع عن الفلاسفة دفاعاً شديداً [٣] .

قال فى دفاعه عن الفلسفة والفلاسفة :

ينبغى لنا أن لا نستحى من استحسان الحق واقتناء الحق من أين أتى، وإن أتى من الأجناس القاصية عنا والأمم المباينة لنا ، فإنه لا شئ أولى بطالب الحق من الحق ، وليس ينبغى بخس الحق ، ولا تصغير قائله ولا بالآتى به ، ولا أحد بخس بالحق ، بل كل يشرفه الحق [٤] .

---

(١) حنا الفاخورى والدكتور خليل الجر ، المرجع السابق ، ﷺ ٧٠ .

(٢) الدكتور عبد الحلم محمود ، المرجع السابق ، ﷺ ٩٥ .

(٣) حنا الفاخورى والدكتور خليل الحبر ، نفس المرجع والمكان .

(٤) نفس المكان ؛ الدكتور فيصل بدير عون ، المرجع السابق ، ﷺ ١١١ ، ١١٢ .

وقال فى المتنكرين للفلسفة :

إن المتنكرين هم ، من أهل الغربة عن الحق ، وإن تتوجوا بتيجان الحق من غير استحقاق لضيق فطنهم عن أساليب الحق وقلة معرفتهم بما يستحق ذوو الجلالة فى الرأى ، والاجتهاد فى الأنفاع العامة الكل الشاملة لهم ، ولدرانة الحسد المتمكن من أنفسهم البهيمية . . ووضعهم ذوى الفضائل الإنسانية التى قصروا عن نيلها وكانوا منها فى الأطراف الشاسعة بموضع الأعداد الجريئة الواترة، ذباً عن كراسيهم المزورة التى نصبوها عن غير استحقاق ، بل للتروس والتجارة بالدين ، وهم عدماء الدين ، لأن من تاجر بشئ باعه ، وباع شيئاً لم يكن له ؛ فمن تاجر بالدين لم يكن له دين ، ويحق أن يتعرى من الدين من عاند قنية علم الأشياء بحقائقها وسماها كفراً» [١] .

وقال فى خصوم الفلسفة . . . . يجب على ألسنة المضادين لها اقتناؤها ؛ وذلك أنهم لا يخلون من أن يقولوا: إن اقتناءها يجب أو لا يجب .

فإن قالوا: إنه يجب وجب طلبها عليهم . وإن قالوا: إنها لا تجب وجب عليهم أن يحضروا علة ذلك ، وأن يعطوا على ذلك برهاناً، وإعطاء العلة والبرهان من قنية علم الأشياء بحقائقها [٢].

الإتفاق بين الفلسفة والدين والاختلاف بينهما عند الفيلسوف الكندى :

إذا كان الكندى يعتقد بالاتفاق بين الفلسفة باعتبار الفلسفة علم الحق والدين علم الحق، وأن غايتها البحث عن الحق لمعرفته واقتنائه والعمل به، والدين هو طلب الحق والاهتداء به[٣] . وأن الحقائق التى تأتى بها الفلسفة تتفق مع حقائق الدين [٤]. كما تقدم ذكره . فإن هذا الاتفاق لا يعنى عدم

---

(١) حنا الفاخورى والدكتور خليل الحبر ، المرجع السابق ، ﷺ ٧٠ ٧١ .

(٢) نفس المكان .

(٣) الدكتور محمد عبد الستار نصار ، المرجع السابق ، ﷺ ٧٢ و ٧٣ .

(٤) الدكتور محمد على أبو ريان ، المرجع السابق ، ﷺ ٣٤٣ .

وجود الاختلاف بين حقائق الدين وحقائق الفلسفة .

إذا رجعنا إلى رسالة الكندى فى «كمية كتب أرسطوطاليس» .. وجدنا فيلسوفنا أثناء بيانه لفروع العلوم الفلسفية على النحو الذى نجده عند أرسطو الفيلسوف اليونانى ؛ يتحدث عن علوم إلهية ؛ أى علوم الأنبياء التى لا تأتى عن طريق التحصيل والاكتساب ؛ بل عن طريق الإلهام الإلهى .

ومعنى هذا: أن هناك فرقاً جوهرياً ينبهنا إليه الكندى ؛ بين علوم الأنبياء وعلوم الفلسفة ، سواء تمثل هذا الفرق فى الطريق إلى كل منهما ، أو فى المصدر الذى يستقى منه كل من الفلاسفة أو الأنبياء علومهم .

نوضح ذلك بالقول بأن الكندى يذهب إلى أن علوم الرسل تكون بلا طلب ولا تكلف، ولا بحيلة بشرية، ولا زمان . بل إن هذه العلوم تكون بإرادة الله تعالى عن طريق تطهير أنفسهم وإنارتها للحق بتأييده وترشيده وإلهامه ورسالاته .

هذه العلوم تعد - فيما يرى الكندى - خاصة بالرسل دون غيرهم من الفلاسفة الذين تجئ علومهم عن طريق الاكتساب والتدريب والتجربة وطول البحث واتباع المبادئ - منطقية ورياضية - وما شابه ذلك من طرق تعد طرقاً كسبية، وتأتى خلال الزمان (١) .

بهذا يبدو أن طريق اكتساب علوم الفلاسفة يختلف عن طريق اكتساب علوم الرسل والأنبياء .

فعلوم الفلاسفة بشرية تأتى عن طريق التجربة والتحصيل ، وعلوم الأنبياء تأتى عن طريق الوحى عن الله تعالى .

نتائج التوفيق فى فلسفة الكندى :

وضع الكندى مذهبه الفلسفى فى رسائل عدة وفى فلسفته الطبيعية وضع رسائل عدة منها :

---

(١) الدكتور محمد عاطف العراقى ، المرجع السابق ، ﷺ ٢٣ .

١ - فى إيضاح تناهى جرم العالم .

٢ - ماهية ما لا يمكن أن يكون لا نهاية له وما الذى يقال لا نهاية له .

٣ - فى وحدانية الله وتناهى جرم العالم .

٤ - فى الإبانة عن العلة الفاعلة القريبة للكون والفساد .

٥ - فى أنه توجد جواهر لا أجسام .

٦ - فى الإبانة عن سجود الجرم الأقصى وطاعته لله عز وجل - إلى غير ذلك من الرسائل [١] .

وفى فلسفته ما بعد الطبيعة وضع كذلك رسائل عدة منها قد ذكرناها فى فلسفته الطبيعية وأضاف إلى ذلك رسالته : فى الفلسفة الأولى [٢] .

وسنقدم فى هذه الدراسة بعض نتائج الكندى فى محاولته للتوفيق بين الدين والفلسفة وخاصة فى الموضوعات الرئيسية الثلاث : العالم والله والنفس .

الفلسفة الطبيعية :

قبل أن نقدم أفكار الكندى الفلسفية عن العالم نقدم أولاً بعض الاصطلاحات المتصلة بالعالم اتصالاً وثيقاً وهى الاصطلاحات التى كان الكندى يستخدمها فى عرض أفكاره الفلسفية وهى :

١ - **الزمان** : مدة تعدها الحركة غير ثابتة الأجزاء ، والوقت نهاية الزمان المفروض للعمل ، أو أنه فترة محددة من الزمان استغرقها الكائن أو الفاعل لإنجاز شئ ما ، أو هو فترة معينة يتحقق خلالها فعل ما ، لكن هذه الفترة نقتطعها بالوهم من الزمان .

---

(١) حنا الفاخورى والدكتور خليل الجبر ، المرجع السابق ، ﷺ ٧٣ .

(٢) نفس المرجع ، ﷺ ٧٤ .

والزمان مؤلف من أجزاء وهى : قبل والآن وبعد وهى متصلة وليست منفصلة ، لأن اللحظة الحاضرة نهاية لزمن مضى ومقدمة لزمن آت ، ولهذا فإن الزمن متصل الآنات أو اللحظات[١] .

٢ - **الحركة** : حال الذات ، ويبدو من هذا التعريف ارتباط التغير بالحركة ، لأن التغير لا يتم بغير حركة .

وتنقسم الحركة إلى أربعة أقسام :

القسم الأول : الحركة المكانية أو حركة النقل .

القسم الثانى : حركة الربو والاضمحلال أو حركة الزيادة والنقصان .

القسم الثالث : حركة الاستمالة التى يترتب عليها التغير فى الكَيْفِ مقابل التغير فى الكَمِّ .

القسم الرابع : حركة الكون والفساد أو الوجود والعدم [٢].

وذهب الكندى إلى أن الزمان حادث والحركة حادثة [٣] .

٣ - **الجرم** : ما له ثلاثة أبعاد المتصف بالطول والعرض والعمق . والجرم هو الجسم الذى لا يقبل التقسيم إلى ما لا نهاية فهو بذلك محدود ، وهذا التقسيم بالفعل بخلاف التقسيم بالقوة فإنه يمكن أن ينقسم الجرم إلى ما لا نهاية [٤] .

٤ - **العلة** : العلة عند الكندى قسمان:

القسم الأول ـ العلة الأولى: وهى المبدعة للكل عن لا شئ والمصورة هذا

---

(١) الدكتور فيصل بدير عون ، المرجع السابق ، ﷺ ١٣٨ - ١٣٩ .

(١) الدكتور فيصل بدير عون ، المرجع السابق ، ﷺ ١٤٣ و ١٤٤ .

(٢) نفس المرجع ، ﷺ ١٤٥ .

(٣) نفس المرجع ، ﷺ ١٤٦ .

العالم على الصورة التى هو عليها . وبعبارة أخرى العلة الأولى عنده هى إله .

قال فى حدها : إنها مبدعة فاعلة ، متممة الكل، غير متحركة وقال :

إن الأزلى (العلة الأولى) هو الذى لم يكن ليس وليس بمحتاج فى قوامه إلى غيره، والذى لا يحتاج فى قوامه إلى غيره فلا علة له، وما لا علة له فدائم أبداً [١] .

القسم الثانى ـ العلل الطبيعيه: وهى إما أن تكون عنصرية وإما صورية، وإما فاعلة، وإما تمامية .

والمراد بالعلة العنصرية عنصر الشئ الذى منه يكون الشىء كالذهب الذى هو عنصر الدينار (العلة المادية) .

والعلة الصورية صورة الدينار التى باتحادها بالذهب كان الدينار.

والعلة الفاعلة صانع الدينار الذى وحد صورة الدينار بالذهب .

والعلة التمامية ما له أفد الصانع صورة الدينار بالذهب التى هى المنفعة بالدينار ونيل المطلوب [٢] .

وبعد تقديم هذه الاصطلاحات تنتقل إلى أفكار الكندى عن العالم، ويبدو من عرضنا للاصطلاحات المذكورة أن موقف الكندى من مشكلة العالم واضح، وهو أن العالم حادث .

قدم الكندى عدة أدلة دعم بها رأيه القائل بحدوث العالم ونقدم منها دليلين وهما :

١ - **الدليل الأول:** العالم بمثابة جرم كبير، وهذا الجرم يتألف من أجناس وأنواع، وكل جنس ونوع محصور، محدود، متناه . ولما كان العالم مؤلفاً

(١) نفس المرجع ، ﷺ ١٥٤ .

(٢) نفس المرجع ، ﷺ ١٥٥ .

من مجموعة الأجناس المتناهية هذه .. إذن العالم فى جملته متناهٍ حادث[١].

لقد ذكر الكندى أن الجرم ما له ثلاثة أبعاد [٢].

وأن قولنا عظيم، إنما نعنى به أحد ثلاثة أشياء : إما ماله طول فقط أعنى به الخط ، وإما ما له طول وعرض فقط أعنى به السطح ، وإما ما له طول وعرض وعمق أعنى به الجرم [٣].

ثم قال : فكل محمول فى الجرم من كم أو مكان أو حركة أو زمان - الذى هو مفصول بالحركة - وجملة كل ما هو محمول فى الجرم بالفعل فمتناه أيضاً؛ إذ الجرم متناهٍ فجرم الكل متناه ، وكل محمول فيه بعده أيضًا . وإذ جرم الكل ممكن أن يزاد فيه بالوهم زيادة دائمة بأن نتوهم أعظم منه ثم أعظم من ذلك دائماً ، فإنه لا نهاية فى التزيد من جهة الإمكان ، فهو بالقوة بلا نهاية ، إذ القوة ليست شيئاً غير الإمكان . أعنى أن يكون الشئ المقول هو بالقوة . فكل الذى لا نهاية له بالقوة هو أيضاً بالقوة لا نهاية له ، ومن ذلك الحركة والزمان . فإذاً الذى لا نهاية له إنما هو فى القوة . فأما بالفعل فليس يمكن أن يكون شئ لا نهاية له كما قدمنا . وإذ ذلك واجب فقد اتضح أنه لا يمكن أن يكون زمان -بالفعل- لا نهاية له . والزمان زمان الجرم الكل أعنى مدته . فإن كان الزمان متناهياً فإن أنية الجرم متناهية ، إذ الزمان ليس بموجود [٤].

وقال : إن الزمان لا يسبق الحركة ، فالزمان لا يسبق الجرم اضطراراً، إذ لا زمان إلا بحركة، وإذ لا جرم إلا وحركة، ولا حركة إلا وجرم ، ولا جرم بلا مدة ، إذ المدة هى ما هو فيه هوية ، أعنى ما هو فيه هو ما هو ، ولا مدة جرم إلا وحركة ، إذ الجرم مع الحركة أبداً كما قد اتضح . فمدة

---

(١) الدكتور فيصل بدير عون ، المرجع السابق ، ص ١٥٩ .

(٢) نفس المرجع ، ص ١٤٦ .

(٣) نفس المرجع ، ص ١٤٧ .

(٤) نفس المرجع ، ص ١٤٧ - ١٤٨ .

الجرم اللازمة للجرم أبدا تعدها حركة الجرم اللازمة للجرم أبداً . فالجرم لا يسبق الزمان أبداً. فالجرم والحركة والزمان لا يسبق بعضها بعضاً أبداً[١].

بهذه البيانات تبدو أن الجرم والحركة والزمان كلها حادثة .

٢- الدليل الثاني: الذى ساقه الكندى على تناهى العالم ومن ثم حدوثه فهو دليل هندسى يعتمد على مقدمات يصعب على المرء أن يشكك فى صحتها وهذه المقدمات هى :

أ - كل الأجسام التى ليس بعضها أكبر من بعضها الآخر متساوية .

ب - وكل الأجسام المتساوية ينبغى أن تكون الأبعاد التى بين نهايتها متساوية بالفعل والقوة .

جـ - كل جسم له نهاية لا ينبغى أن يقال عنه أنه لا نهاية له .

د - الأجسام المتساوية إذا زيد على جسم منها جسم آخر كان أكبر من حجمه عن ذى قبل ، ومن ثم كان أكبر من الأجسام التى كان من قبل متساوياً لها .

هـ - الأجسام المتساوية مهما كان عظمها إذا جمعت معاً كان الناجم عن اجتماعها جسم متناه . بعبارة أخرى أن مجموع الأجسام المتناهية ينبغى ان يكون فى النهاية متناهيا [٢] .

بناء على هذه المقدمات ذهب الكندى إلى استحالة أن يكون جرم العالم لا متناهياً ، لأنه لا يصح أن يكون هناك لا متناه أكبر أو أصغر من لا متناه آخر. ذلك أن فكرة اللاتناهى عالية على الكم . فكل ما له كم لابد أن يكون متناهياً ، وما لا يتناهى فلا كم له ، ولما كان جرم هذا العالم بمثابة مجموعات كميات . . إذن العالم فى جملته متناه [٣] .

---

(١) الدكتور فيصل بدير عون ، المرجع السابق ، ﷺ ١٤٨ - ١٤٩ .

(٢) نفس المرجع ، ﷺ ١٦٠ .

(٣) الدكتور فيصل بدير عون ، المرجع السابق ، ﷺ ١٦٠ .

فلسفة ما بعد الطبيعة :

وتسمى أيضاً هذه الفلسفة بالألوهية التى قد خاض فيها فلاسفة الإسلام بالبحوث والدراسات التى وضعوها فى مؤلفاتهم.

الكندى باعتباره فيلسوفًا مسلماً. آمن بالله إيماناً عقلياً إلى جانب إيمانه القلبى الراسخ . تحدث عن الصلة بين الله والعالم بما يتفق وعقيدته التى لا تتعارض - عنده - ومنطق العقل . فالإله عنده له وجوده الحى النابض ، له الأمر والنهى ، له الخلق والإبداع والتأييس ، وبالجملة له سبحانه كل ما نسبه إلى ذاته من صفات وأفعال، تعالى جل شأنه علواً كبيراً .

ولهذا لم يتابع الكندى الفلسفة اليونانية . . متابعة عمياء ، لقد أدرك أن الفلسفة اليونانية قد جانبها الصواب -حينما ذهبت إلى القول ممثلة فى أرسطو أن الصلة بين الله والعالم صلة من جهة واحدة فحسب، هى جهة العالم .

فالإله عند أرسطو لا علاقه له بالعالم، ولا يدرك جزئياته ولا يعتنى به، ولا يعنيه أمر تدبيره فى شىء .

صحيح أن الإله عنده متصف بأنه المحرك الأول أو العلة الأولى، لكننا إذا أمعنا النظر فى دلالة هذه الألفاظ لأدركنا أن حركة الإله عند أرسطو للعالم ليست مرادة أو مقصودة من قبل الإله [١] .

يبدو واضحاً الفرق بين الوهية الكندى الفيلسوف المسلم وبين الوهية أرسطو اليوناني، وسنعود إلى هذا الحديث فى دراسة علاقة إله بالعالم فى فلسفة الكندى ، وقدمنا هذا القول لإظهار الفرق بين أفكار الكندى الفلسفى وبين أفكار أرسطو وغيره من فلاسفة اليونان .

---

(١) نفس المرجع ، ص ١٦٦ .

الموضوعات التى بحثها الكندى فى فلسفة ما بعد الطبيعة تتضمن الأمور الآتية :

١ - البحث فى طبيعة الله .

٢ - البحث فى وجود الله .

٣ - البحث فى صفات الله .

أما طبيعة الله فهى إنه الأنية الحق «التى لم تكن ليس ولا تكون ليساً أبداً، لم يزل ولا يزال أيس أبداً» (١) .

فالله هو الوجود التام الذى لم يسبقه وجود ولا ينتهى له وجود ولا يكون وجود إلا به (٢) .

إذا كان الله وجوداً تاماً ـ فهذا يدل على أن أفكار الكندى فى الألوهية إسلامية فى حقيقتها، مع اعتراف وجود تأثير خارجى على الأقل فى منهج البحث والدراسة والاستدلال .

بجانب هذه الطبيعة الكاملة التى تدل على وجود إله كامل ، قدم الكندى أدلة على وجود هذا الوجود وهى :

الدليل الأول : البرهان الكونى أو الدليل الكوني، الذى ينظر فى الكون، ويركز على ظاهرة من ظواهره كالزمان أو المكان أو الحركة ، ثم ينتهى من ذلك كله إلى القول بضرورة وجود علة أولي، أو محرك أول، أو موجود لا فى زمان (٣) .

يتساءل الكندى قائلاً : هل يمكن أن يكون الشئ علة كون ذاته أم لا يمكن ذلك ؟

---

(١) حنا الفاخورى والدكتور خليل الجبر ، المرجع السابق ، ص ٨٤ .

(٢) نفس المكان.

(٣) الدكتور فيصل بدير عون، المرجع السابق، ص١١٦ .

ويجيب: إن ذلك غير ممكن . وتفصيل ذلك أن العالم حادث، له بداية فى الزمان ، وذلك لأنه متناه ، ومن ثم فلابد له من محدث.

قال الكندى : يمتنع أن يكون جرم لم يزل ، فالجرم إذن محدث اضطراراً، والمحدث محدث المحدث ، إذ المحدث والمحدث من المضاف ، فللكل محدث اضطراراً عن ليس [(١)] .

وجدير بالملاحظة أن هذا الدليل يتصل اتصالاً مباشراً بفكر حدوث العالم فى فلسفة الطبيعة عند الكندى ، ولذلك قدمنا فى هذا البحث فلسفة الطبيعة على فلسفة ما بعد الطبيعة؛ بخلاف ترتيب الباحثين الذين قدموا فلسفة ما بعد الطبيعة على فلسفة الطبيعة . بالإضافة إلى أن الكندى استدل على وجود المبدع بحدوث العالم .

الدليل الثاني: الدليل الغائي، وهذا الدليل قائم على ما يشاهده الإنسان دائمًا من أنه يصنع الأشياء لغايات معينة : فهو يصنع القلم للكتابة والعربة للانتقال بها ، والمنزل للسكن . . أى أنه لا شئ يأتى بالصدفة ولا شئ يجرى عبثاً .

وعلى ضوء ذلك ذهب الكندى وغيره إلى أن هذا العالم يجرى على نظام واحد ، وكل شئ يسير طبقاً لحكمة وغاية محددتين . وما دام الأمر كذلك فلابد لنا أن نصل فى نهاية الأمر وبعد النظر فى جملة هذا العالم وفى أجزائه المتناسقة والمتسقة إلى الإقرار بوجود موجود قادر حكيم هو الذى خلق هذه الموجودات، ووضع لها قواعد حركتها وسلوكها .

هذا الدليل مرتبط إلى حد كبير بالدليل الكونى وهما معاً يكونان دعامة رئيسية وهامة من دعائم براهين وجود الله [(٢)] .

---

(١) حنا الفاخورى والدكتور خليل الجر ، المرجع السابق ٨٤ .

(٢) الدكتور فيصل بدير عون ، المرجع السابق ، ص ١١٧ .

الدليل الثالث: هو الدليل الأنطولوجى ويعتمد أولاً على أنه توجد لدى الإنسان فكرة كاملة عن وجود كائن كامل لا متناهي، لا توجد كائنات أكمل وأعظم منه . كذلك يعتمد هذا الدليل من جهة أخرى على أنه لابد بالضروة أن يكون هذا الوجود الذى نفكر فيه، ونعرف بعض صفاته وخصائصه ، موجوداً خارج عقولنا ، أى لابد أن يكون له وجود حقيقى فعلى متعين ، لأن الوجود خير من العدم ، والواجب أعظم من الممكن .

ولا يصح أن يقال : إن الفكر هنا شئ والوجود شئ آخر ، فهذا خطأ، لأن الإنسان موجود متناه . ولا يمكن أن يكون (وهو محدود) مصدراً لفكرة وجود كائن كامل لا متناهى ، لأنها فكرة فوق طاقته، حيث أن المتناهى لا يمكن أن يكون مصدراً ومنبعاً للا متناهي. وعلى ذلك فإن الإله ـ وهو مصدر هذه الفكرة الأصيلة فى الإنسان ـ لابد أن يكون موجوداً محققاً فى الخارج[1].

الدليل الرابع: دليل المشابهة والتماثل بين النفس فى البدن والله بالنسبة للكون .

إن النظام فى الجسم الإنسانى ، إذا كان يدل على وجود قوة خفية غير مرئية ، وهى النفس التى تسير الجسم ، فإن التدبير فى الكون يدل على وجود مدبر له .

ومعنى هذا أننا إذا كنا نستدل على وجود النفس التى لا ترى بوجود تنظيم فى شئ مرئى وهو الجسم الإنسانى ، فإننا نستدل أيضاً على وجود خالق للكون لا يرى من وجود التدبير فى هذا العالم المرئى .

يقول الكندى : إن العالم المرئى لا يمكن أن يكون تدبيره إلا بعالم لا يرى، والعالم الذى لا يرى لا يمكن أن يكون معلوماً إلا بما يوجد فى هذا

---

(١) الدكتور فيصل بدير عون ، المرجع السابق ، ص ١١٨ .

العالم من التدبير والآثار الدالة عليه [١] .

فالدليل يعتمد على فكرة المقارنة بين عمل النفس فى البدن وعمل الله فى الكون . أى أن وجود النظام فى الكون يدل على وجود منظم له وهو الله ، تماماً كما [٢] تدل أفعال البدن على وجود نفس له تدبره وتسيره .

الدليل الخامس : دليل الوحدة والانسجام أو دليل الكثرة والوحدة . هذا الدليل يقوم على الكثرة فى الموجودات ، فيقول: إنه لا يمكن أن تكون فى الأشياء كثرة بلا وحدة ولا وحدة بلا كثرة فى كل محسوس أو يلحق المحسوس ؛ وكما كانت المحسوسات كلها مشتركة فى الكثرة والوحدة ، كان ذلك عن علة ، لا عن صدفة ، وهذه العلة غير ذات الأشياء المشتركة فى الوحدة والكثرة ، لأنه لو كان اشتراك الوحدة والكثرة بعلة من ذاتهما لكان هناك لا نهاية بالفعل ، أى علة لعلة ، وعلة لعلة إلى ما لا نهاية له ، والحال أنه : لا يمكن أن يكون شئ بالفعل بلا نهاية ، فلم يبق إلا أن يكون لاشتراكهما علة أخرى غير ذاتهما أرفع وأشرف منهما وأقدم ، إذ العلة قبل المعلول بالذات.

قال الكندى : «فليست علة اشتراك الكثرة والوحدة ، مع الأشياء الكثيرة الواحدة فى جنس، ولا شبه، ولا مشاكلة ، بل هى علة كونها وثباتها ، أعلى وأشرف وأقدم منها » . والسبب فى ذلك هو : أن المشاركة تجب فى المشتركات بعلة خارجة عن المشتركات ، وإلا كانت العلل بلا نهاية وهذا ممتنع، «وأن اللواتى فى جنس واحد ليس منها شئ أقدم من شئ بالذات . . والعلة أقدم من المعلول بالذات» وأن «المتشابهة فى جنس واحد وفى نوع واحد كالحمرة والحمرة ، والشكل والشكل وما كان كذلك» [٣] .

---

(١) الدكتور محمد عاطف العراقى ، المرجع السابق ، ص ٣٢ ؛ حنا الفاخورى والدكتور خليل الجبر ، المرجع السابق ، ص ٨٥ .

(٢) الدكتور محمد عاطف العراقى ، المرجع السابق ، ص ٣١ .

(٣) حنا النافورى ود. خليل الجر ، المرجع السابق ، ص ٨٤ - ٨٥ .

إثبات وحدانية الله عند الكندي :

إذا كان الكندي ـ كما سبق أن رأينا ـ قد برهن على وجود الله ، فإنه بحث أيضا ـ شأنه في ذلك شأن أكثر فلاسفة الإسلام- في موضوع الوحدانية، كصفة من صفات الله ، وانتهى إلى إثبات الوحدانية لله سبحانه وتعالى .

والكندي يعبر في ذهابه إلى الوحدانية ، عن الروح الإسلامية؛ بمعنى أن ما يسوقه لتقرير وحدانية الله يعتمد على الآيات التي نجدها في القرآن والتي تؤيد أن الله واحد ليس كمثله شئ ، وأنه واحد لا شريك له (١) .

وفي القرآن الكريم آيات كثيرة بنى عليها الإسلام الوحدانية وأن فكرة الكندي الفلسفية عن الوحدانية تبدو أنها تستند على هذه الآيات الكريمة ولكنها لا تخلو من التأثير الفلسفي وخاصة في الاستدلال .

والآيات الكريمة التي نجد فيها الوحدانية منها :

﴿لو كان فيهما آلهة إلا الله لفسدتا﴾ «الأنبياء : ٢٢» .

﴿ما اتخذ الله من ولد وما كان معه من إله إذاً لذهب كل إله بما خلق ولعلا بعضهم على بعض سبحان الله عما يصفون﴾ «المؤمنون : ٩١» .

﴿قل لو كان معه آلهة كما يقولون، إذاً لابتغوا إلى ذي العرش سبيلاً﴾ «الإسراء : ٤٢» .

وفي رسالته إلى المعتصم بالله في الفلسفة الأولى ، ورسالته في وحدانية الله ، نجده يؤكد على وحدانية الله ببيان أن الله تعالى لا يشبه خلقه، أي يختلف عن بقية الموجودات المخلوقة.

قال الكندي : إن الفاعل الأول ليس كثيراً بل واحد غير متكثر ، سبحانه وتعالى عن صفات الملحدين علواً كبيراً لا يشبه خلقه ، لأن الكثرة في كل

---

(١) د. محمد عاطف العراقي ، المرجع السابق ، ص ٣٣ .

الخلق موجودة ، وليست فيه بتة ، ولأنه مبدع وهم مبدعون ، ولأنه دائم وهم غير دائمين ، لأن ما تبدل تبدلت أحواله وما تبدل فهو غير دائم [١] .

يبدو من هذا القول أن إثبات الكندى « الوحدانية » له مستند على تلك الآيات الكريمة ومتأثر فى منهجه بأرسطو[٢]؛ ولأرسطو أيضاً بعض العبارات التى يثبت منها وحدانية الإله [٣]؛ وذكر فى مقااله اللام من كتاب ما بعد الطبيعة أكد أن الإله واحد؛ معتمداً على أن العالم واحد ، بمعنى أن العالم كان واحداً . فإن العلة الأولى لابد أن تكون واحدة [٤] ؛ إلى غير ذلك من العبارات التى تدل على الوحدانية .

مفهوم الألوهية بين أرسطو والكندى :

إن إله أرسطو يتأمل ذاته دون أن يدرك هذا العالم لأن هذا العالم ممتلئ بالشرور والآثام والنقص . ولا يمكن للكامل أو المحرك الأول أن يدرك مثل هذه الأمور أو يعقلها، لأن هذا حط من قدر الإله ، ومن شأن سعادته وكماله . هذا الإله الأرسطى لا يفعل فى العالم ولا يحركه ، حيث أن العالم هو الذى يتحرك بذاته من جراء تشوقه إلى هذا الأول . وتنشأ عن هذا التشوق حركة العشق، كما سماها أرسطو وهى بمثابة نزوع فطرى غريزى للتشبه بالإله ؛ هذا الإله كله عقل خالص يتأمل ذاته وهذا التأمل حياته وسعادته .

وإله أرسطو لا يرعى هذا العالم أو يراعيه ولا يهتم به ولا يدرك أحواله، ولا الحوادث التى توجد أو تحدث فيه . هذا الإله لا يتصف بالإبداع

---

(١) الدكتور محمد عاطف العراقى ، المرجع السابق ، ص ٤٣ .

(٢) نفس المكان .

(٣) نفس المكان .

(٤) نفس المكان .

ملحوظة - بعض الاقتباس على سبيل التصرف مع احتفاظ المعنى المطلوب - وهذا منهجنا فى هذا البحث .

أو الخلق ، لأن العالم عند فلاسفة اليونان . . قديم غير محدث . وهذا يعنى أن الإله لم يخلق العالم بل صنعه عند بعضهم فحسب [١] .

أما الله عند فيلسوف العرب والإسلام فهو إله مبدع خلاق «مؤيس الأيسات عن ليس» وهو «الأول، المبدع، الممسك لهذا العالم بعنايته، ورعايته، وقدرته . وأنه جل شأنه لا يسهو لحظة واحدة ، ولو فرض ـ وهذا غير جائز ـ إن سها عن العالم لهلك وفسدً [٢] .

والله عنده حى قيوم لا تأخذه سنة ولا نوم ، عالم الغيب والشهادة ، الذى لا يحيطون بشئ من علمه وقدرته ، وسع كل شئ علماً ، يدبر الأمر، يحكم بالعدل ، قادر على كل شئ ، له ملك السموات والأرض ، هو الذى أنشأنا وصورنا وأبدعنا ، وهو الذى خلق الفلك والجبال والأنهار . . وهو الذى أعطى الناس الأوامر والنواهى والأخبار [٣] .

ويبدو من هذا المفهوم المقارن ـ الفرق الكبير بين ألوهية الكندى الإسلامية، وألوهية أرسطو اليونانية وشتان ما بين الإسلامية اليونانية . لأن ألوهية الكندى نابعة من فهم عميق وصادق للقرآن الكريم الذى لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه .

نظرية المعرفة :

موقف كل مفكر من المعرفة تابع لموقفه من «الوجود» فالمفكر الذى يقصر الوجود على «المادى» فقط ، يرى أن المعرفة حسية فقط ، لأن المادة لا تدرك إلا بالحس .

أما الذى يرى أن وراء الوجود المادى وجوداً آخر هو الوجود المعنوى ، فيرى أن المعرفة الملائمة لهذا النوع هى المعرفة العقلية . وإذن فالوجود المادى

---

(١) الدكتور فيصل بدير عون ، المرجع السابق ، ص ١٣٥ - ١٣٦ .

(٢) نفس المكان .

(٣) نفس المكان .

تقابله المعرفة الحسية ، والوجود المعنوى تقابله المعرفة العقلية [١] .

ويقول فى ذلك: وبحق ما كان الوجود وُجُودَيْن، وجـوداً حسياً، ووجوداً عقـلياً ، إذ الأشيـاء جزئيـة وكلية، أعـنى بالكلى الأجناس للأنواع والأنواع للأشـخاص ، وأعنى بالجـزئية الأشـخـاص للأنواع، والأشخـاص الجزئيـة الهيولانية واقعة تحت الحواس [٢] .

واستنتاجاً من كـلام الكندى ـ يبدو أن المعرفة العقلية هى الـيقينية ، ذلك لأن مـوضوعـها ثابت، وهو المدركـات الكليـة من الأجناس والأنواع ، وفى المقابل -طبعاً- المعـرفة الحسية فهى ليـست يقينية لأن موضوعها مـتغير وهو المادة [٣] .

بجـانب هذين الطريقين للمـعـرفة وهمـا الحس، والعـقل؛ رأى أن هناك طريقاً آخر للمعرفـة هو الطريق الإشراقي، وهو فى ذروته العليا ، خاص بمن يصطفيهم الله للنبوة والرسالة .

وهؤلاء الذين اصطفـاهم الله ، فـعلمهم خـصائـص تبعـدهم عن العلم الكَسْبِى ، إنه : بلا طلب، ولا تكلف، ولا بحيلة بشـرية، ولا زمان . . إنه بلا طلب ، ولا تكلـف ، ولا بحث ولا بحـيلة الرياضـيـات والمنطق ، ولا بزمـان . بل مع إرادته جل وتعالى بتطهـير أنفـسهم وإنارتهـا للحق بتأيـيده وتسديده وإلهـامه ، ورسالاته ، فإن هذا العلم : خـاصة للرسل ؛ صلوات الله عليهم ، دون البشـر ، وأحد خوالجهم العجيـبة ؛ أعنى آياتهم الفاصلة لهم من غير البشر. . . [٤] .

---

(١) د. محمد عبد الستار نصار ، المرجع السابق ، ص ٦٥ .

(٢) نفس المكان .

(٣) نفس المرجع ، ص ٦٦ .

(١) د. عبد الحليم محمود ، المرجع السابق ، ص ٨٥ و ٨٦ .

بهذا يبدو أن للكندى ثلاث أنواع من المعارف.

١ ـ المعرفة الحسية .

٢ ـ المعرفة العقلية .

٣ ـ المعرفة الإشراقية التى تأتى عن صفاء النفس وهذه المعرفة قسمان ، قسم خاص للأنبياء والرسل ومصدره الوحى . والقسم الثانى خاص للصوفية .

إن مذهب الكندى فى المعرفة ، يعرفنا بما يتميز به من أصالة، فمن ناحية المصادر ، نجد أنه قد اعترف بمصادر ثلاثة: الحس، والعقل، والقلب، مع تقدير لما لكلٍ من حدود بحيث لا يملك الباحث أن يرجح إحداها على الأخرى ، يؤكد الوجود الخارجى وجود إله «أنيته» فى ذاته ، ولكنه لا يكشف عما يحكم هذا الوجود من أنظمة وقوانين إلا بإعمال الفكر ، أى باللجوء إلى المصدر الثانى وهو العقل؛ أو بمواصلة العقل كما يقول :

وهذا العقل كما نتبين من واقع تصريحاته ، له قدراته وله أثره الكبير فى مواصلة كسب المعارف المتعلقة بهذا الواقع ، خارجياً كان أم نفسيًا، أم غير هذا؛ وذاك مما يتصل بأمور العباد من أخبار وأحوال وهو فى ما يقوم به يمكن أن يصل إلى اليقين إذا اتخذ الأسلوب الذى يناسب هذا الواقع ، والذى يقوم على تَقَفِّى آثاره، أى على الملاحظة والتجربة ، إذ كان الهدف من البحث هو التعرف على هذا الواقع فى حقيقته ، كما يمكن أن يقوم على الاستدلال إذا كان الهدف من الاعتماد على الواقع هو إثبات حقيقة عقائدية عليا .

لذلك فالحس لديه مرتبط بالعقل ، بالنسبة لما له «أنية» محسوسة أى بالنسبة للمشاهدات .

أما الغيبيات فما يملكه العقل اتجاهها لا يعدو إثبات وجودها ؛ ومن هنا نجد أن القلب لديه ما يختلف طريقه عن طريق العقل، لأنه يقوم على التصديق والإيمان يكمل من ناحية كسب المعارف ما يقف عنده العقل عاجزاً عن معرفة حقيقته ، وإن كان فى مقدوره، أى العقل أن يثبت وجوده .

والكندى بقبوله للمصادر الثلاثة قد وسع دائرة إمكانيات كسب المعرفة مخالفاً فى ذلك مضمون التراث الأرسطى الذى لم يَرَ فى المعرفة الآتية عن طريق الحواس سوى أنها ظنية ، لا تؤكد حتى مجرد الوجود ، لأن العقل فى الفكر الأرسطى .. يجب مجالى المعرفة والوجود ، أما القلب فلا وجود له فى هذه الفلسفة، حيث يسود العقل بصفة مطلقة لا حدود لها ، وهذا الإسراف بالثقة فى العقل كمصدر ، هو الذى أدى إلى ما ظهر من عقم فى الفكر الأرسطى .

وهذا يعنى أن قبول الكندى كمفكر للمصادر الثلاثة للمعرفة قد أدى ليس فقط إلى آراء تختلف اختلافاً جذرياً عما قال به أرسطو بالنسبة لنقطة الانطلاق التى هى الاعتراف بأنية الموجودات الخارجية، . . . . ، وليس فقط إلى إثبات رحابة تفكير وتنوع فيه ، لتنوع مصادره ، ولكن وبالذات إلى إبراز نوع من التكامل بين مختلف هذه المصادر ، لأن كلاً منها عند الكندى، له حدوده التى يكملها الآخر ، وذلك فى اتساق يؤكد ما عليه الوجود الإنسانى من تكامل متحقق فيما جبل عليه من فطرة ثرية بالنسبة لإمكانيات الاتصال بالوجود (١) .

هذه الصورة من نظرية المعرفة ليست لها وجود فى الفكر الأرسطى الذى لا يتبين سوى الموضوع العقلى دون الحسى والقلبى .

الخلاصة :

(١) الكندى أول فيلسوف عربى خاض فى الموضوعات الفلسفية والعلمية وعالجها بلغة الضاد فكان شأنه فى ذلك شأن ديكارت فى اللغة الفرنسية ، مع ما بين الفيلسوفين من تفاوت فى الزمان والنزعة والعمق .

(٢) أن موضوعات دراسته الفلسفية لا تختلف عن الموضوعات التى عالجها الأقدمون ولكنه احتفظ فى معالجتها باستقلاله برأيه : فلم يكتف بنقل

---

(١) الدكتورة فوقية حسين محمود ، المرجع السابق ، ص ٩٢ - ٩٣ .

أرسطو أو أفلاطون أو غيرهما من فلاسفة الإغريق ، بل اختار من الآراء التى عرفها ما يلائم نزعته الخاصة ومعتقده الدينى .

(٣) لم يأت الكندى برأى يعارض فيه أصلاً من أصول الإسلام، وبذلك خرج عن دائرة الفلاسفة الذين كفرهم الإمام الغزالى لقولهم : بقدم العالم، وبعدم علم الله بالجزئيات وبالبعث الروحانى فقط .



الفصل الثانى

٢ ـ الفارابى (٢٥٩ هـ - ٣٣٩ هـ)

وقيل: (٢٥٧ هـ ـ ٣٣٩ هـ)،(٨٧٠ م - ٩٥٠ م) [١]

إذا كان الكندى معروفا بفيلسوف العرب والإسلام كما تقدم ذكره ، فإن الفارابى مشهور بالمعلم الثانى بعد أرسطو (المعلم الأول)، وهذا يدل على مكانته العظيمة بين العلماء والمفكرين .

والكندى عربى الأصل، ولكن الفارابى فارسى الأصل من أبيه وتركى الأصل من أمه . وكان مجداً فى دراساته منذ صغره، وأجاد لغات كثيرة، وأحاط بعلوم عصره، وتنقل فى بلدان المسلمين لطلب العلم، وترك لنا مؤلفات قيمة .

وحياته كانت حياة تقشف، وظهر بزى أهل التصوف، ومال إلى العزلة ويسهر فى الليل للمطالعة والتأليف مستعيناً بمصابيح الحراس . وإذا رأينا تاريخ حياته المكتوب فإنه توفى عن ثمانين عاماً بعد حياة حافلة بالعلم والمعرفة .

أسرته :

ينتسب الفارابى إلى «فاراب» إقليم من أقاليم بلاد الأتراك ولهذا فإن الفارابى ليس عربيًا فى أصله ونشأته وولادته، وإنما هو فارسى وتركى مسلم.

وذكر ابن خلكان : . . والفارابى بفتح الفاء والراء وبينهما ألف وبعد الألف الثانية باء موحدة ، وهذه النسبة إلى فاراب . وتسمى فى هذا الزمان «أطرار» بضم الهمزة وسكون الطاء المهملة وبين الرائين ألف ساكنة . وقد غلب عليها هذا الإسم . وهى مدينة فوق الشاشن، قريبة من مدينة

(١) د. محمد عاطف العراقى ، المرجع السابق ، ص ٣٦ .

بلاساغون . وجميع أهلهــا على مذهب الإمام الشافعى -رضى الله عنه- . وهى قاعدة من قواعد مدن الترك . ويقال لها فاراب الداخلية ، ولهم فاراب الخارجة وهى فى أطراف بلاد فارس [(١)] .

واسم الفــارابى الكامل : أبو نــصر مــحــمــد بن مــحــمــد بن أوزلغ ابن طرخان[(٢)] .

وذكر ابن أبى أصــيــبــعة فى كتــاب «طبقــات الأطباء» أن أباه كــان فارسى الأصل، تزوج من امرأة تركــية ، وأصبح قائداً فى الجــيش التركى [(٣)] فكان على جانب كــبير من الرخــاء، وشريف النسب؛ وواتته الدنيــا وواتاه الجاه ، فاشتغل بالقضاء فى بلدته [(٤)] .

ويبدو من هذا البــيان الوجيــز أن الفارابى من أسرة طيــبة لها مكانتــها فى المجتمع .

نشأته :

ولد الفــارابى فى بلدة «وسيج»، وهى واحــدة من البلدان الصــغيــرة التى كانت تقع فى إقليم «فاراب» ببلاد الأتراك [(٥)] .

ويبدو من دراسة الدكتور عبد الحليم محمود، والدكتور جعفر آل ياسين أن الفارابى نشأ فى بلاده، ودرس العلوم الدينية، منهــا الفقه على مذهب الإمام الشافعي، وكان ناجحاً فى هذه الدراسة وأهلته للجلوس فى القضاء كما أشار إلى ذلك الإمام عبد الحليم محمود -رحمه الله تعالى- .

---

(١) د. فيــصل بدير عون ، المرجع الســابق ، ص ١٨٩ - ١٩٠ . نقله من وفــيات الأعــيان جزء٥ ص ١٥٧ لابن خلكان .

(٢) د. محمد عاطف العراقى ، المرجع السابق ، ص ٣٩ . والمتفق عليه أنه محمد بن محمد الفارابى انظر كتاب : فيلسوفان رائدان الكندى والفارابى . د. جعفر آل ياسين .

(٣) د. عبد الحليم محمود ، المرجع السابق ، ص ١١٧ .

(٤) نفس المكان .

(٥) د. فيصل بدير عون ، المرجع السابق ، ص ١٨٧ .

وقد درس أيضاً فى بلاده اللغات منها العربية باعتبارها لغة العلوم عامة ولغة الفقه خاصة وأجادها .

وأتقن اللغة التركية بدون معلم لأنها لغة أمه، بجانب اللغة الفارسية . وقيل: إنه يجيد أيضاً اللغة السريانية واليونانية، وذهب بعض الباحثين إلى أنه لم يكن على معرفة باليونانية .

ثم سافر الفارابى إلى بغداد لزيادة العلم وقد ناهز الأربعين تقريباً، وجلس فيها للدراسة على أيدى كبار علمائها؛ ثم سافر الى حران؛ ثم عاد الى بغداد ثانية؛ ثم سافر إلى دمشق وإلى مصر [١].

ثم عاد الفارابى إلى دمشق وأقام بها وسلطانها يومئذ سيف الدولة بن حمدان؛ فأحسن إليه [٢] ولم يزل على ذلك إلى أن توفى سنة ٣٣٩ هـ [٣] .

وصلى عليه سيف الدولة فى أربعة من خواصه وقد ناهز ثمانين سنة ، ودفن بظاهر دمشق خارج باب الصغير رحمه الله[٤] .

ثقافته :

إن للفارابى ثقافة واسعة فى العلوم الدينية درسها فى بلاده، ومعرفة واسعة باللغات، والعلوم الفلسفية، والرياضيات، والموسيقي، والطب .

أما دراسته الفقهية فلا نجد تفصيلاً فيها وأهم ما فى هذا الموضوع أنه كان يشتغل فى القضاء ثمرةً لهذه الدراسة [٥] مما يدل على أنه كان على جانب كبير من علم الفقه ، وكان هذا فى بلاده .

---

(١) د. عبد الحليم محمود ، المرجع السابق ، ص ١١٨ .

(٢) د. فيصل بدير عون ، المرجع السابق ، ص ١٩١ .

(٣) نفس المرجع ، ص ١٩٢ .

(٤) نفس المكان .

(٥) د. عبد الحليم محمود ، المرجع السابق ، ص ١١٨ .

أما دراسته فى المنطق والفلسفة وعلومها وغيرها كالرياضيات فإنه درسها فى بغداد فكان يقرأ المنطق على أبى بشر مَتَّى بن يونس، وأخذ منه الفارابى طريق تفهيم المعانى الجزلة بالألفاظ السهلة .

ودرس الطب على يد طبيب كبير هو يوحنان بن حيلان النصرانى فى مدينة حران ، فأفاد منه إلى حد كبير صناعة الطب، وقدراً لا بأس به من المنطق .

ودراسته فى الفلسفة غير مفصلة، فلم تذكر المصادر الموجودة أساتذته إلا فى المنطق ومن الاحتمال أن يكون الفارابى درس الفلسفة على يد أستاذ المنطق .

وذكر ابن خلكان ـ أنه لم يزل أبو نصر مكباً على الاشتغال بهذا العلم والتحصيل له الى أن بَرَزَ فيه وفاق أهل زمانه ، وألف بها معظم كتبه (بغداد)[1] .

وأما دراسته فى الرياضيات والموسيقي، فلا نجد لها تفاصيل وكذلك فى الطب واللغات . والمعروف عند الباحثين أنه يجيد العربية والفارسية والتركية والكردية ، وذلك ظاهر فى مؤلفاته ولاسيما «كتاب الموسيقى الكبير» [2] .

وذكر الأستاذ حنا الفاخورى والدكتور خليل الجر، والظاهر أنه كان يجهل اليونانية والسريانية لغتى العلم والفلسفة لذلك العهد[3] وخالفهما فى هذا الرأى الدكتور محمد عبد الستار نصار وذهب إلى أن أبا نصر الفارابى كان يعرف اليونانية والسريانية على ما تقوله الروايات الراجحة [4] ؛ وهذا له جانب كبير من الصحة لأن الفارابى معروف بمعرفته الواسعة فى اللغات .

---

(١) د. فيصل بدير عون ، المرجع السابق ، ص ١٩١ .

(٢) حنا الفاخورى والدكتور خليل الجر ، المرجع السابق ، ص ٩٠ .

(٣) نفس المكان .

(٤) الدكتور محمد عبد الستار نصار ، المرجع السابق ، ص ٧٨ .

ومن الملاحظ هنا أن الفارابى لم يدرس الفلسفة فى مبدأ حياته فى بلاده لأنه غادر البلاد قاصداً بغداد وقد ناهز الأربعين تقريبا . فبداية دراسته فى هذا العلم كانت فى بغداد حيث أقام نحواً من ثلاثين سنة فى الدراسة والتدريس .

والخلاصة نقول: إن الفارابى كان مثقفاً بالثقافات الدينية والفلسفية، واللغوية بصورة عجيبة .

وذكر الأستاذ حنا الفاخورى والدكتور خليل الجر أنه كان واسع الثقافة إلى حد بعيد، فلم يدع علماً من علوم زمانه إلا برع فيه وألف له ، ولنا من كتبه التى وصلت إلينا ومن العناوين التى ذكرها المؤرخون وفقدت براهين ساطعة على تضلعه من علوم اللسان، والرياضيات، والكيمياء، والهيئة، والعلوم العسكرية، والموسيقي، والطبيعيات، والإلهيات، والعلم المدني، والفقه، والمنطق .

فلا عجب بعد ذلك أن قال فيه ابن سبعين: «وهذا الرجل أفهم فلاسفة الإسلام وأذكرهم للعلوم القديمة وهو الفيلسوف فيها لا غير» (١) .

نمط حياته :

كان الفارابى يعيش معيشة الزاهدين فى العالم وكان يميل إلى العزلة والتأمل . ويصف الشيخ مصطفى عبد الرازق نمط حياته فيقول : وقد عاش الفارابى عيشة الزهاد حياته كلها ، فلم يقتن مالاً. ولا اتخذ صاحبة ولا ولداً.

وكان يستطيع أن يستمتع برَفَه العيش خصوصاً فى شيخوخته أيام استظلاله بظل الملك الجواد - سيف الدولة بن حمدان - لكنه : لم يتناول من سيف الدولة إلا أربعة دراهم فضة فى اليوم، يخرجها فيما يحتاجه من ضرورة

---

(١) حنا الفاخورى والدكتور خليل الجر ، المرجع السابق ، ص ٩٢ .

العيش . وهو الذى اقتصر عليها لقناعته، ولو شاء زيادة لوجد مزيداً [١] .

وكان يعيش عيشة قدامى الفلاسفة [٢] ؛ وكان مدة مقامه بدمشق لا يكون غالباً إلا عند مجتمع ماء أو مشتبك رياض؛ ويؤلف هناك كتبه، ويتناوبه المشتغلون عليه [٣] .

وذكر «كاراده فو» عن نزعة الفارابى الصوفية والزهدية أن التصوف يتخلل جميع مذهبه، وعبارات المتصوفة شائعة تقريباً فى كل أقواله . وكأنما التصوف عنده ليس نظرية من النظريات، وإنما هو حالة ذاتية [٤] .

مؤلفاته :

ترك الفارابى كتباً كثيرة ذُكِرَت أنها بلغت مائة وثمانية وعشرين كتاباً ورسالةً، هى فى كل فن تقريباً .

وتنقسم هذه الكتب والرسالة طبيعياً إلى قسمين :

١- قسم هو شرح أو تعليق أو بيان لآراء أفلاطون وأرسطو.

٢ ـ وقسم هو تأليف شخصى للفارابى [٥] .

ومن شروحه لكتب أرسطو المنطقية: كتاب المقولات، وكتاب العبارة والتحليلات الأولى والثانية . وشرح كتاب الشعر والخطابة والسفسطة ، كما شرح أيضاً المقدمة التى كتبها فورفوريوس الصوري، وجعلها مقدمة لكتب أرسطو المنطقية تلك المقدمة المسماة إيساغوجى أو الكليات الخمس؛ وشرح

---

(١) الدكتور عبد الحليم محمود ، المرجع السابق ، ص ١٢١ - ١٢٢ .

(٢) نفس المكان ، نقله عن ابن خلكان .

(٣) نفس المكان ، ومنقول عن ابن خلكان أيضاً .

(٤) نفس المرجع ، ص ١٢٣ - نقله عن كاراده فو .

(١) نفس المرجع ، ص ١٢٤ .

كذلك كتاب الأخلاق إلى نيقوماخوس لأرسطو، وكتاب النواميس لأفلاطون[1].

ومن مؤلفاته الخاصة :

١ - رسالة فيما يجب معرفته قبل تعلم الفلسفة .

٢ - رسالة فى مسائل متفرقة .

٣ - رسالة فى العقل .

٤ - رسالة فى إثبات المفارقات .

٥ - رسالة فى جواب مسائل سُئِل عنها .

٦ - رسالة فيما ينبغى أن يُقَدَّم قبل تعلم الفلسفة .

٧ - عيون المسائل .

٨ - إحصاء العلوم .

٩ - ما يصح وما لا يصح من أحكام النجوم .

١٠ - تحقيق غرض أرسطوطاليس فى كتاب ما بعد الطبيعة .

١١ - مقالة فى أغراض ما بعد الطبيعة .

١٢ - شرح رسالة : ريفون الكبير اليونانى .

١٣ - التعليقات .

١٤ - كتاب الجمع بين رأيي الحكيمين «أفلاطون وأرسطو» .

١٥ - كتاب تحصيل السعادة .

١٦ - كتاب آراء أهل المدينة الفاضلة .

١٧ - كتاب السياسة المدنية .

---

(١) الدكتور عبد الحليم محمود ، المرجع السابق ، ص ١٢٥ .

١٨ - كتاب الموسيقى الكبير .

١٩ - التنبيه على سبيل السعادة .

٢٠ - فضيلة العلوم والصناعات .

٢١ - الدعاوى القلبية (١) .

٢٢ - كتاب فصوص الحكم (٢) .

٢٣ - كتاب الحروف (٣) .

٢٤ - الرد على ابن الراوندى (فى أدب الجدل) .

٢٥ - الرد على يحيي النحوى فيما رد به على أرسطو .

٢٦ - شرائط اليقين .

٢٧ - البرهان .

٢٨ - الملة والفقة (٤) .

إلى غير ذلك من الكتب والرسائل التى أوصلها المؤرخون إلى مائة وثمانية وعشرين كتاباً ورسالة كما تقدم ذكرها .

ومن أشهر مؤلفاته كتابه المشهور «إحصاء العلوم» الذى صنف فيه العلم تصنيفاً عجيباً قال فيه : قصدنا من هذا الكتاب أن نحصى العلوم المشهورة علماً علماً، ونعرف جمل ما يشتمل عليه كل واحد منها وأجزاء كل ما له أجزاء وحمل ما فى كل واحد من أجزائه ونجعله فى خمسة فصول .

الأول : فى علم اللسان وأجزائه .

---

(١) د. محمد السيد نعيم ود. عوض الله حجازى السياف ، ص ١٢٥ .

(٢) د. محمد عاطف العراقى ، المرجع السابق ، ص ٤٠ .

(٣) نفس المكان .

(٤) د. فيصل بدير عون ، المرجع السابق ، ص ٢٠٣ .

والثانى : فى علم المنطق وأجزائه .

والثالث : فى علوم التعاليم .

والرابع : فى علم الطبيعى وأجزائه وفى العلم الإلهى وأجزائه .

والخامس : فى العلم المدنى وأجزائه، وفى علم الفقه، وعلم الكلام [١] .

العلوم كما يقسمها الفارابى :

١ - علم اللسان وهو يتضمن :

أ - حفظ الألفاظ الدالة عند أمة ما وعلم ما يدل عليه شئ منها .

ب -علم قوانين تلك الألفاظ .

٢ - علم المنطق وهو يشمل :

المقولات ـ العبارة ـ القياس ـ البرهان ـ المواضع الجدلية ـ السوفسطيقا «أى الحكمة» ـ المموهة ـ الخطابة ـ الشعر .

٣ - علم التعاليم وينقسم إلى ستة أجزاء عظمى هى :

أ - علم العدد (العملى والنظرى) .

ب - علم الهندسة .

جـ - علم المناظر .

د - علم النجوم .

هـ - علم الأثقال .

و - علم الحِيَل .

٤ - العلم الطبيعي : وهو ينظر فى الأجسام الطبيعية وفى الأعراض التى

---

(١) حنا الفاخورى والدكتور خليل الجر ، المرجع السابق ، ص ٩٤ . نقلاً عن إحصاء العلوم للفارابى طبعة أحمد أمين ، ص ٤٣ .

قوامها فى هذه الأجسام ويبحث فى الأمور التالية :

أ - الأجسام الطبيعية مثل السماء والأرض وما بينهما والنبات والحيوان .

ب - الأجسام الصناعية مثل الزجاج والسيف والسرير وكل ما كان وجوده بالصناعة .

وينقسم العلم الطبيعى الى ثمانية أجزاء :

١ - السماع الطبيعى .

٢ - السماء والعالم .

٣ - الكون والفساد .

٤-٥- الآثار العلوية .

٥ - العلم الإلهى وهو كله فى كتاب فيما بعد الطبيعة وينقسم إلى ثلاثة أجزاء :

أ - أحدها: يفحص عن الموجودات والأشياء التى تعرض لها بما هى موجودات .

ب - الثاني: يفحص عن مبادئ البراهين فى العلوم النظرية الجزئية .

جـ - الثالث: يفحص عن الموجودات التى ليست بأجسام ولا فى أجسام .

٦ - العلم المدني: وهو الذى يفحص عن أصناف الأفعال والسنن الإدارية . . وكيف ينبغى أن تكون موجودة فى الإنسان . . ويميز بين الغايات التى لأجلها تُفْعَل الأفعال وتُسْتَعمل السنن . وهذا العلم جزآن :

أ - جزء يشتمل على تعريف السعادة .

ب - وجزء يشتمل على وجه ترتيب الشِّيَم والسِّيَر والأفعال.

٧ - علم الفقه: وهو الذى به يقتدر الإنسان على أن يستنبط تقدير شئ مما لم يصرح واضع الشريعة بتحديده على الأشياء التى صرح فيها بالتحديد والتقدير، وهو جزآن :

أ - فى الآراء   ب ـ فى الأفعال .

٨ - علم الكلام وهو ملكة يقتدر بها الإنسان على نصرة الآراء والأفعال المحدودة التى صرح بها واضع الملة وهو جزآن :

أ - فى الآراء .   ب - فى الأفعال [١] .

اعتمد الفارابى فى هذا التصنيف على تصنيف أرسطو وأضاف إليه عِلْمَيْ الفقه والكلام، وهما علمان إسلاميان كانت لهما فى عصره أهمية كبيرة؛ وهذا يدل على أنه كان يهتم بالعلوم الإسلامية .

وكتاب إحصاء العلوم احتل أهمية كبيرة وتُرْجِم إلى أكثر من لغة؛ وصورة الكتاب التى نقدمها فى هذا البحث صورة موجزة .

الفارابى والفلسفة :

تعريف الفلسفة : ذكر الفارابى فى كتابه «الجمع بين رأيي الحكيمين» . تعريف الفلسفة بأنها : العلم بالموجودات بما هى موجودة . . (وذلك لأن) موضوعات العلوم وموادها لا تخلو من أن تكون إما إلهية، وإما طبيعية، وإما منطقية وإما رياضية، وإما سياسية . وصناعة الفلسفة هى المستنبطة لهذه والمخرجة لها ، حتى أنه لا يوجد شئ من موجودات العالم إلا وللفلسفة فيه مدخل، وعليه غرض، ومنه علم بمقدار الطاقة الإنسانية [٢] .

وللفارابى تعريف وتقسيم للفلسفة غير المذكور فى كتاب «التنبيه على سبيل السعادة» قال فيه :

(١) حنا الفاخورى والدكتور خليل الجر ، المرجع السابق ، ص ٩٥ - ٩٦ . نقلاً عن إحصاء العلوم للفارابى .

(٢) د. فيصل بدير عون ، المرجع السابق ، ص٢١١ .

إن الصنائع صنفان : صنف مقصوده تحصيل الجميل ، وصنف مقصوده تحصيل النافع . والصناعة التى مقصودها تحصيل الجميل فقط هى التى تسمى الفلسفة، وتسمى الحكمة على الإطلاق ، ولما كانت السعادة إنما ننالها متى كانت لنا الأشياء الجميلة قنية ، وكانت الأشياء الجميلة إنما تصير لنا قنية بصناعة الفلسفة ، فلزم ضرورة أن تكون الفلسفة هى التى بها تنال السعادة ، ولما كان الجميل صنفين : صنف به يحصل معرفة الموجودات التى ليس للإنسان فعلها، وهذه تسمى النظرية، والثانى به معرفة الأشياء التى شأنها أن تفعل ، والقوة على فعل الجميل منها ، وهذه تسمى الفلسفة العملية والفلسفة المدنية .

والفلسفة النظرية تشتمل على ثلاثة أصناف من العلوم :

أحدها : علم التعاليم .

والثانى : العلم الطبيعى .

والثالث : علم ما بعد الطبيعيات .

وكل واحد من هذه العلوم الثلاثة يشمل على صنف من الموجودات التى من شأنها أن تعلم فقط .

والفلسفة المدنية صنفان : أحدهما: يحصل به علم الأفعال الجميلة والأخلاق التى تصدر عنها الأفعال الجميلة، والقدرة على أسبابها ، وبه تصير الأشياء الجميلة قنية لنا ، وهذه تسمى الصناعة الخلقية .

والثاني: يشتمل على معرفة الأمور التى بها تحصل الأشياء الجميلة لأهل المدن، والقدرة على تحصيلها لهم، وحفظها عليهم، وهذه تسمى الفلسفة السياسية . فهذه جملة أجزاء صناعة الفلسفة [1] .

---

(١) الشيخ مصطفى عبد الرازق ، تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية ، ص٥٢- ٥٣.

غاية الفلسفة :

وأما الغاية التى يقصد إليها فى تعلم الفلسفة فهى معرفة الخالق تعالى ، وأنه واحد غير متحرك، وأنه العلة الفاعلة لجميع الأشياء وأنه المرتب لهذا العالم بجوده وحكمته وعدله (١) .

وقال فى التعليقات : الحكمة معرفة الوجود الحق ، والوجود الحق هو واجب الوجود بذاته ، والحكيم هو من عنده علم الواجب بذاته بالكمال . وما سوى الواجب بذاته ففى وجوده نقصان عن درجة الأولى بحسبه ، فإذن يكون ناقص الإدراك ، فلاحكيم إلا الأول لأنه كامل المعرفة بذاته (٢) .

شروط الانتساب للفلسفة :

الانتساب إلى الفلسفة والاشتغال بها ليس أمراً سهلاً ، وليس أمراً متوافراً لكل فرد أيًا كان ، بل ينبغى أن تتوافر فى طالب الفلسفة مواصفات وشروط وخصائص :

١ - أن يكون جيد الفهم والتصور .

٢ - أن يكون -بالطبع- محباً للصدق وأهله، والعدل وأهله، غير جموح ولا لجوج فيما يهواه .

٣ - أن يكون غير شره على المأكول والمشروب .

٤ - تهون عليه -بالطبع- الشهوات والدرهم والدينار وما جانس ذلك .

٥ - أن يكون كبير النفس عما يشين عند الناس .

٦ - أن يكون درعاً سهل الانقياد للخير والعدل ، عسر الانقياد للشر والجور .

٧ - أن يكون قوى العزيمة على الصواب ، ثم بعد ذلك يكون قد ربى على نواميس وعلى عادات تتشاكل ما فطر عليه.

---

(١) نفس المكان وص ٥٤ . (٢) نفس المكان .

٨ - أن يكون صحيح الاعتقاد لآراء الملة التى نشأ عليها متمسكاً بالأفعال الفاضلة التى فى ملته غير مخل بكلها أو بمعظمها [١].

إذا توفرت هذه المواصفات فى طالب الفلسفة يكون فى نظر الفارابى صحيح الانتساب إلى الفلسفة وبدون الشروط المذكورة يكون طالب زور .

المنهج المطلوب لطالب الفلسفة :

بجانب المواصفات المذكورة وضع الفارابى منهجاً لطالب الفلسفة الذى ينبغى أن يسلكه حتى يصير حكيماً بحق: هو أن يبدأ الطالب بدراسة المنطق والرياضة . وإذا تمكن فيهما ينتقل إلى دراسة الطبيعة ، وبعد الانتهاء منها يختتم دراسته بدراسة ما بعد الطبيعة [٢] .

علم المنطق :

المعروف عند الباحثين أن الفارابى المعلم الثانى بعد أرسطو فى المنطق؛ لقد كان الفارابى متعلقاً بالمنطق الأرسطى سواء بالشرح والتحليل، والتمحيص، والتلخيص، والإضافة، وغيرها .

والمنطق عنده آلة للفلسفة وممهد لسبيلها، لا على أنه مقسم من أقسامها، فقال : لما كانت الفلسفة إنما تحصل بجودة التمييز؛ وكانت جودة التمييز إنما تحصل بقوة الذهن على إدراك الصواب، كانت قوة الذهن حاصلة لنا قبل جميع هذه؛ وقوة الذهن إنما تحصل متى كانت لنا قوة بها نقف على الحق أنه حق يقين فنعتقده ، وبها نقف على الباطل أنه باطل بيقين فنجتنبه ، ونقف على الباطل الشبيه بالحق فلا نغلط فيه ، ونقف على ما هو حق فى ذاته وقد أشبه الباطل فلا نغلط فيه ولا ننخدع ، والصناعة التى بها نستفيد هذه القوة تسمى صناعة المنطق [٣].

---

(١) د. فيصل بدير عون ، المرجع السابق ، ص ٢٢٥ .

(٢) نفس المرجع ، ص ٢٢٧ .

(٣) الشيخ مصطفى عبد الرازق ، المرجع السابق ، ص ٥٣ .

وقال : صناعة المنطق تعطى جملة القوانين التى شأنها أن تقوم العقل وتسدد الإنسان نحو طريق الصواب ونحو الحق فى كل ما يمكن أن يغلط فيه من المعقولات والقوانين التى تحفظه وتحوطه من الخطأ والزلل والغلط فى المعقولات .

والقوانين التى يمتحن بها فى المعقولات ما ليس يؤمن أن يكون قد غلط فيه غالط . وذلك أن فى المعقولات أشياء لا يمكن أن يكون العقل غلط فيها ، وهى التى يجد الإنسان نفسه كأنها فطرت على معرفتها واليقين بها مثل : أن الكل أعظم من جزئه . . وهذه الصناعة تناسب صناعة النحو ، وذلك أن نسبة صناعة المنطق إلى العقل والمعقولات كنسبة النحو إلى اللسان والألفاظ(١).

وموضوع المنطق ـ قال : وأما موضوع المنطق وهى التى فيها تعطى القوانين فهى المعقولات من حيث تدل عليها الألفاظ؛ والألفاظ من حيث هى دالة على المعقولات (٢) . وأجزاء المنطق عنده ثمانية :

١ - المقولات العشر أو قاطيغورياس .

٢ - والعبارة او بارى أرمنياس .

٣ - القياس أو أنولوطيقا الأولى

٤ - البرهان أو أنولوطيقا الثانية .

٥ - المواضع الجدلية .

٦ - سوفسطيقا .

٧ - الخطابة أو ديطوريقا .

٨ - الشعر أو فيوطيقا .

---

(١) حنا الفاخورى ود. خليل الجر ، المرجع السابق ، ص ١٠٧ .

(٢) نفس المكان .

أنواع القياس خمسة :

١ - القياس البرهاني: وهو الذى من شأنه أن يفيد العلم اليقين فى المطلوب الذى نلتمس معرفته .

٢ - القياس الجدلى: وهو المؤلف من «المشهورات والمسلمات».

أما المشهورات فهي: القضايا والآراء التى أوجب التصديق بها اتفاق جميع الناس عليها عند معتقديها كقولنا : العدل جميل والكذب قبيح .

وأما المسلمات فهي: المقدمات المأخوذة بحسب تسليم المخاطب سواء أكانت حقة أو مشهورة أو مقبولة ، لكن لا يلتفت فيها إلا إلى تسليم المخاطب . والقياس الجدلى هو أيضاً الذى يستعمل لإيقاع الظن القوى الذى يقترب من اليقين من غير أن يكون يقيناً .

٣ - البرهان السوفسطائي: وهو الذى من شأنه أن يوهم فيما ليس بحق أنه حق ، وفيما هو حق أنه ليس بحق .

٤ - القياس الخطابي: وهو الذى يرمى إلى الإقناع القريب من الظن القوى .

٥ - القياس الشعري: وهو الذى يستميل الإنسان عن طريق العاطفة والخيال [١] .

التوفيق فى فلسفة الفارابى :

إذا درسنا فلسفة الفارابى نجد فيها نوعين من عملية التوفيق وهما :

الأول : التوفيق بين أفلاطون وأرسطو . وهذا واضح فى كتابه : الجمع بين رأيي الحكيمين «أفلاطون وأرسطو».

الثانى : التوفيق بين الدين والفلسفة . وهذا كتبه فى كتابه «تحصيل السعادة».

---

(١) حنا الفاخورى ود. خليل الجر ، المرجع السابق ، ص ١٠٧ و ١٠٨ .

ذهب الفارابى إلى أن الفلسفة واحدة وأن الحقيقة الفلسفية غير متعددة مهما تعددت المذاهب وتباينت التيارات ، ولا عجب فى ذلك إذا علمنا أن الفارابى كان مفطوراً على حب التخير والتوفيق فى نزعة شاملة بناءة [١] .

وذكر الدكتور إبراهيم أن الفارابى كان يريد أن يدرس كل شئ وكان يميل إلى النظر فى الأمور من كل ناحية وإلى البحث فى جميع الاحتمالات الممكنة ، وكان يسعى إلى التوحيد والتعميم سعيه إلى التقسيم والتفصيل . وهذه الروح البناءة ظاهرة شديدة الظهور فى أسلوبه الكتابى وفى عباراته . . فهو كاتب يوجز ويلخص ويعرف قيمة كل لفظة فى العبارة ، وهو يطيل التأمل الفكرى فى اللفظة كما يطيله فى الفكرة [٢] .

ذهب الفارابى بعد ذلك إلى أن الاختلاف الموجود بين أفلاطون وأرسطو سطحى لا يمس القضايا الأساسية، ولاسيما وأنهما مبدعان الفلسفة، المنشئان لأوائلها وأصولها، المتممان لأواخرها وفروعها، وعليهما المعول فى قليلها وكثيرها وإليهما المرجع فى يسيرها وخطيرها وما يصدر عنهما فى كل فن إنما هو الأصل المعتمد عليه لخلوه من الشوائب والكدر ، بذلك نطقت الألسن، وشهدت العقول إن لم يكن من الكافة فمن الأكثرين من ذوى الألباب الناصعة والعقول الصافية . . ونحن نجد الألسنة المختلفة متفقة بتقديم هذين الحكيمين، وفى التفاسف بهما تضرب الأمثال، وإليهما يساق الاعتبار، وعندهما ينتهى الوصف بالحكم العميقة والعلوم اللطيفة ، والاستنباطات العجيبة والغوص فى المعانى الدقيقة المؤدية فى كل شئ إلى الحقيقة [٣] .

حاول الفارابى إبعاد الخلاف بين أفلاطون وأرسطو بناء على ثلاثة

---

(١) حنا الفاخورى والدكتور خليل الجر ، ص ٩٧ .

(٢) نفس المكان ، نقلاً عن . . la place a'al tarabi للدكتور إبراهيم مدكور ص ١٥٠٠٤ .

(٣) حنا الفاخورى و د. خليل الجر ، المرجع السابق ، ص ٩٩ .

احتمالات، خطّأ اثنين منها، وصدّق الثالث،، وعليه بنى نظريته التوفيقية بين آراء الحكيمين .

والاحتمالات الثلاثة هى :

الأول : جواز الخطأ فى تعريف الفلسفة .

الثانى : رأى الناس فى فلسفة الحكيمين غير صحيح .

الثالث : قول الناس بوجود خلاف بينهما فى الأصول فيه نقص وتقصير .

الواقع أن الفيلسوفين لم يختلفا فى تحديد الفلسفة وأن من طالع كتبهما فى المنطق، والأخلاق، والطبيعة، وما بعد الطبيعة، وجد أن الفلسفة فى نظرهما العلم بالموجودات بما هى موجودة ، ووجد أن الرجلين عملا بإخلاص على تفسير الموجودات من غير اختراع ولا محاولة تضليل . بهذا يكون الاحتمال الأول مردوداً .

وكذلك الاحتمال الثانى فمردود عليه لأن اجتماع الناس على رأى معين أمر يشهد بصحته ، وقد شهد الأكثرون بتقديم هذين الحكيمين وضربوا بتفلسفهما الأمثال .

ويبقى الاحتمال الثالث وهو أن قول الناس بوجود الخلاف بينهما فيه نقص وتقصير هو الصحيح والمقبول [١] .

ذكر الباحثون بعض المسائل التى حاول الفارابى دفع الخلاف فيها بين الفيلسوفين منها :

١ - اختلاف حياة أفلاطون عن حياة تلميذه أرسطو .

٢ - اختلاف الأسلوبين .

٣ - نظرية المثل لأفلاطون ومعارضة أرسطو لها .

---

(١) نفس المكان ؛ وانظر : الدكتور محمد عبد الستار نصار ، فى الفلسفة الإسلامية ، ص٨٤ ؛ والدكتور محمد على أبو ريان، تاريخ الفكر الفلسفى فى الإسلام ، ص ٣٥٩ .

٤ - حدوث العالم عند أفلاطون، وقدمه عند أرسطو .

كان أفلاطون متخلياً عن كثير من أسباب الدنيا ، يميل إلى حياة الخلوة والعزلة ، كان تلميذه أرسطو ميالاً إلى ما ابتعد عنه المعلم، فقد استولى على أملاك كثيرة وتزوج وأولد وصار وزيراً للإسكندر وحوى من الأسباب الدنيوية ما لا يخفى على من اعتنى بدرس كتب أخبار المتقدمين . وظاهر هذا الشأن يوجب الظن بأن بين الاعتقادين خلافاً فى أمر الدارين .

رد الفارابى على هذا الظن قائلاً : لا فرق بينهما فى البحث عن المسائل السياسية والخلقية . فأفلاطون هو الذى دون السياسات وهذبها، وبين السير العادلة، والعشرة الأنسية، والمدنية وأبان عن فضائلها، وأظهر الفساد العارض لأفعال من هجر العشرة المدنية، وترك التعاون فيها . وكذلك بحث أرسطو فى الأمور نفسها ، ولكنه رأى أن له من الاستعدادات الطبيعية والإمكانات الخاصة ما مكّنه من خوض ميدان الحياة . أما أفلاطون فإنه رأى أنه غير قادر على خوض ذلك الميدان فابتعد عنه . وهكذا اتفقا فى النظر وإن اختلفا فى العمل، فالاختلاف هنا ليس فى الحقيقة اختلافاً وإنما هو مزاج واستعداد .

كان أفلاطون يعمد إلي الرموز والإشارات فى كتاباته ، وأما أرسطو فكتبه مبوبة مرتبة واضحة المنهج ومن ثم فهنالك اختلاف بين الأسلوبين .

رد الفارابى قائلاً : إن أفلاطون عمد إلى هذه الطريقة فى التعبير لاعتقاد منه أن الفلسفة لأهلها لا لكل إنسان ، وأن هذه الطريقة لا تفتح باب الفلسفة الا لمن كان لها أهلاً .

وإن من طالع كتب أرسطو وجد نفس الصعوبة تحت ظاهر التبويب والترتيب . وإنك تجد لأرسطو أساليب تجعل الكلام غامضاً فهو مثلاً يسقط إحدى مقدمات القياسات فى علوم الطبيعة وما بعد الطبيعة والأخلاق ، أو يذكر مقدمات قياس ويجعل له نتيجة قياس آخر أو ما إلى ذلك مما يوضح بجلاء أن أرسطو أيضاً يخص بالفلسفة أربابها دون غيرهم . إذن الهدف

واحد وهو إخفاء الفلسفة وصرف العامة عنها .

وعلى الثالث رد الفارابى قائلاً: إن الخلاف بينهما فى الظاهر لا فى الحقيقة العميقة . فإن أرسطو يقول بوجود صور روحانية فوق هذا العالم وما كلامه فى إنكار المثل إلا ذو معان وتأويلات . وهكذا فهما متفقان على أن فى ذات الله صوراً ومثلاً ولولا وجود المثل فى العقل الإلهى لما كان له مثال ينحو عليه فى ما فعله وأبدعه (١) .

وأما عن الموضوع الرابع وهو حدوث العالم عن أفلاطون وقدمه عند أرسطو فرد عليه الفارابى قائلاً: إن الذى دعا هؤلاء إلى هذا الظن القبيح المستنكر بأرسطاطاليس الحكيم هو أنه أتى فى كتاب «طوبيقا» عند الكلام على القياس بمقال سأل فيه : أهذا العالم قديم أم ليس بقديم ؟

وزاد ظنهم هذا قوله -فى كتاب «السماء والعالم»- إن الكل ليس له بدء زمانى . فظنوا بعد ذلك أنه يقول بقدم العالم (٢) .

والتوفيق الثانى هو التوفيق بين الفلسفة والدين الإسلامي، فقد عالجه الفارابى كما عالج التوفيق بين أفلاطون وأرسطو، وذكر أن الدين المحمدى لا يناقض الحكمة اليونانية ، وإن كانت هناك فروق ومتناقضات ففى الظواهر لا فى البواطن ويكفى لإزالة الفروق أن نعمد إلى التأويل الفلسفي، ونطلب الحقيقة المجردة الواحدة من وراء الرموز والاستعارات المختلفة .

فالدين والفلسفة يصدران عند أصل واحد هو العقل الفعال ، ومن ثم فلا فرق جوهرى بينهما ، ولا خلاف بين الحكماء والأنبياء ، بين أرسطو ورسول الإسلام ﷺ (٣).

وقال فى كتابه «تحصيل السعادة»: فالملة محاكية للفلسفة عندهم ، وهما

---

(١) حنا الفاخورى ود. خليل الجر ، المرجع السابق ، ص ١٠٢ .

(٢) د. محمد عبد الستار نصار ، المرجع السابق ، ص ٨٥ و ٨٦ .

(٣) حنا الفاخورى وخليل الجر ، المرجع السابق ، ص ١٠٦ .

يشتملان على موضوعات بأعيانها، وكلتاهما تعطى المبادئ القصوى للموجودات ، فإنهما يعطيان علم المبدأ الأول، والسبب الأول للموجودات ، وتعطيان الغاية القصوى التى لأجلها كُوِّنَ الإنسان، وهى السعادة القصوى والغاية القصوى فى كل واحد من الموجودات الأخرى . . وكل ما تعطى الفلسفة فيه البراهين اليقينية فإن الملة تعطى فيه الإقناعات، والفلسفة تتقدم بالزمان الملة [١] .

ثم قال: وتفهيم الشئ على ضربين : أحدهما أن يعقل ذاته . والثانى أن يتخيل بمثاله الذى يحاكيه . وإيقاع التصديق يكون بأحد طريقين : إما بطريق البرهان اليقينى وإما بطريق الإقناع . ومتى حصل علم الموجودات أو علمت، فإن عقلت معانيها أنفسها، ووقع التصديق بها عن البراهين اليقينية، كان العلم المشتمل على تلك المعلومات فلسفة؛ وإن علمت بأن تخيلت بمثالاتها التى تحاكيها حصل التصديق بما خيل منها عن الطرق الإقناعية ، كان المشتمل على تلك المعلومات بتسمية القدماء ملة [٢] .

يبدو من هذه البيانات الفارابية أن الفارابى ذهب إلى أن الدين والفلسفة يرميان إلى تحقيق السعادة من طريق الاعتقاد الحق، وعمل الخير، وأن موضوعاتهما واحدة، والمعارف كلها صادرة عن واجب الوجود بواسطة العقل الفعال وحياً كانت تلك المعرفة أم غير وحى . فلا فرق بين الحكمة والدين من جهة غايتهما، ولا من جهة مصادرهما، وطريق وصولهما إلى الإنسان .

والفرق بينهما أن طرق الفلسفة يقينية وأما طريق الدين فإقناعى . وتعطى الفلسفة حقائق الأشياء كما هى ولا يعطى الدين إلا تمثيلاً لها وتخييلاً [٣] .

---

(١) الشيخ مصطفى عبد الرازق ، تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية ، ص٧٨.
(٢) الشيخ مصطفى عبد الرازق ، المرجع السابق ، ص ٧٩ .
(٣) نفس المكان .

العوامل الدافعة للتوفيق، ذهابه إلى :

١ - الحقيقة واحدة وإن اختلفت الطرق المعبرة عنها .

٢ - السعادة المطلوبة واحدة .

٣ - الموضوعات واحدة .

٤ - مصادر المعارف واحدة .

خطته فى التوفيق :

إن الخطة التى اختصها لبلوغ غرضه من التوفيق تتلخص فى ثلاثة أمور :

الأول : مذهبه فى الخلق، أريد به التوفيق بين الإله كما تصوره أرسطو وبين الإله كما جاء به الإسلام .

الثانى : جَعْله لكل من الوحى والعقل مكاناً بجانب الآخر وذلك بالتسليم بالنبوة، والمعجزات، والعقائد الدينية الكلامية السمعية؛ مع تفسير كل ذلك عقلياً .

الثالث : التفرقة بين الخاصة والعامة من الناس وجعل التعليم خاصاً لكل منهما [١] .

فلسفته الإلهية أو فلسفة ما بعد الطبيعة :

مقدمة فلسفة الفارابى الإلهية :

قبل أن يدخل الفارابى فى هذه الفلسفة قسم الموجودات الى قسمين :

الأول : ممكن الوجود وهو ما لم يجب وجوده .

الثانى : واجب الوجود، وهو ما وجب وجوده .

الممكن الوجود بذاته والواجب الوجود بغيره : وهو الذى لابد لوجوده من

---

(١) د. فيصل بدير عون ، الفلسفة الإسلامية فى المشرق ، ص ٢٢٣ . نقلاً عن الدكتور محمد يوسف موسى فى «بين الدين والفلسفة» ص ٥٥ .

علة ، والذى إذا وجد كان واجب الوجود بغيره ، كالنور الذى لا يوجد بالفعل إلا إذا وجدت الشمس ، فهو ممكن الوجود بذاته قبل وجود الشمس، وهو غير ضرورى الوجود بطبيعته؛ أما إذاوجدت الشمس فهو واجب الوجود بغيره.

وهذا الممكن الوجود برهان على وجود العلة الأولي، إذ لابد للأشياء الممكنة من انتهائها إلى شئ واجب هو الموجود الأول، إذ أن سلسلة الممكنات تحتاج مهما امتدت إلى من يعطيها الوجود؛ لأنها لا تستطيع آلآن تعطى ذاتها الوجود ، فلابد لها من كائن واجب الوجود يعطيها هذا الوجود .

والواجب الوجود بذاته هو الذى تقضى طبيعته بوجوده وهو الذى إذا فرض غير موجود لزم منه محال . ولا يجوز كون وجوده بغيره . وهو السبب الأول لوجود الأشياء ، وهذا الواجب الوجود هو الله [١] .

أدلة وجود الله عند الفارابى كما ذكره د. عبد الحليم محمود :

أثبت الفارابى وجود الله بدليلين وهما :

الأول : دليل الوجوب والإمكان .

الثانى : دليل الإتقان [٢] .

قال الفارابى : لا يخلو الوجود من أن يكون واجباً أو ممكناً ، والواجب ما كان وجوده من ذاته، وهو الذى لم يحتج في وجوده إلى شئ آخر خلاف ذاته، وهو الذى إذا اعتبر ذاته وجب وجوده؛ وممكن الوجود: ما كان وجوده من غيره، هو الذى يستوى طرفاه (الوجود والعدم) بالنسبة إلى ذاته ، وهو الذى إذا اعتبر ذاته لم يجب وجوده؛ هذا الممكن لا يوجد إلا إذا ترجح جانب الوجود فيه على جانب العدم، ولا يترجح جانب الوجود على العدم

---

(١) حنا الفاخورى ود. خليل الجر ، المرجع السابق ، ص ١٠٩ - ١١٠ .

(٢) الدكتور عبد الحليم محمود ، المرجع السابق ، ص ١٣٦ - ١٣٧ .

إلا بمرجح. وهذا المرجح لا يخلو: إما أن يكون واجب الوجود أو ممكن الوجود، فإن كان واجب الوجود ثبت وجود الواجب، وهو المطلوب . وإن كان ممكن الوجود فلابد له من علة ترجح وجوده على عدمه وهكذا . . لكن لا تستمر سلسلة الممكنات إلى غير نهاية ، فإن التسلسل باطل . بل لابد من الانتهاء إلى علة وجودها من ذاته غير محتاجة إلى علة أخرى توجدها هذه العلة هى الله (واجب الوجود) (١) .

وأما الدليل الثاني: فهو دليل الاتقان فى صنع هذا العالم والعناية به ، وأن كل شئ من أجزاء العالم وأحواله موضوع بأوفق المواضع وأتقنها ، على ما تدل عليه كتب التشريحات ، ومنافع الأعضاء ، وما أشبهها : من الأقوال الطبيعية (٢) .

وهذا الإتقان الموجود فى العالم لابد أن يكون له متقن والمتقن هو الله تعالى .

وهناك دليل آخر ذكره الفارابى لإثبات وجود الله تعالى وهو: فكرة الله تعالى .

رأى الفارابى أن معرفته للحق تتضمن معرفته لغير الحق . لكن معرفته لغير الحق لا تؤدى به إلى معرفة الحق ، أى أن معرفة الله (بخصائصه وصفاته) من شأنها أن تؤدى إلى معرفة العالم المحسوس بما هو عليه . لكن معرفته لهذا العالم المحسوس (الأنيات والهويات) قد لا تؤدى إلى معرفة الماهيات فحسب، قد لا تؤدى الى معرفة الموجود الذى ماهيته عين هويته .

وهذا ما قصده الفارابى من قوله « إذا عرفت - أولاً - الحق عرفت الحق وعرفت ما ليس بحق ، وإن عرفت الباطل أولاً عرفت الباطل ولم تعرف

---

(١) د. محمد السيد نعيم ود. عوض الله جاد حجازى ، المرجع السابق ، ص٢٢٠ ؛ د. عبد الحليم محمود ، المرجع السابق ، ص ١٣٦ .
(٢) نفس المكان .

الحق (على ما هو حقه) ، فانظر إلى الحق فإنك لا تحب الآفلين، بل توجه بوجهك إلى وجه من لا يبقى إلا وجهه [(١)] .

وهذا الطريق الى معرفة الله تعالى ليس معداً ومهيئاً لكل واحد أياً كان .. بل إنه طريق شاق ملئ بالجد والاجتهاد والمثابرة والبذل والتضحية - عند الفارابى .

ولهذا فإنه يعتمد على تصفيه النفس ومجاهدتها فقال : «إن لك منك غطاء ، فضلاً عن لباسك من البدن . فاجتهد أن ترفع الحجاب وتتجرد ، فحينئذ تلحق ، فلا تسأل عما تباشره . فإن ألمت فويل لك، وإن سلمت فطوبى لك وحسن مآب . . وأنت فى بدنك كأنك لست فى بدنك ، وكأنك فى صقع الملكوت . فترى ما لا عين رأت، ولا أذن سمعت، ولا خطر على قلب بشر، فاتخذ لك عند الحق عهداً إلى أن تأتيه فرداً [(٢)] .

صفات الله تعالى :

والفارابى فيما يتعلق بصفات الله ، يذهب إلى التنزيه المطلق ويصل فى أمر التنزيه إلى أقصى غايته ، ويحقق المعنى العام الشامل الكلى فى أوسع معانيه وأبعد أهدافه : لقوله تعالى : ﴿ليس كمثله شئ﴾ [(٣)] ولقوله عز وجل : ﴿سبحان ربك رب العزة عما يصفون﴾ [(٤)] .

وربما أخذ عليه بعض الناس الإغراق فى التنزيه ، ولكننا لا نفهم حقيقة كيف يؤخذ على الفارابى ذلك ، أو كيف يمكن أن يوصف الفارابى بالإغراق فى أمر أتى به الإسلام ؟

---

(١) د. فيصل بدير عون ، المرجع السابق ، ص ٢٤٣ و ٢٤٤ . نقلاً عن خصوص الحكم للفارابى .

(٢) د. فيصل بدير عون ، المرجع السابق ، ص ٢٤٤ .

(٣) القرآن ، الشورى ١١ .

(٤) القرآن ، الصافات ١٨٠ .

وما دام الفارابى يثبت الله حقيقة موجودة ؛ فإن كل ما يقوله بعد ذلك فى التنزيه لا يمكن أن يؤخذ عليه .

وأول شئ ينفيه الإسلام نفيـاً باتاً حاسماً عن الله ، هو المادة ، فالله ليس بمادى ، أعنى : أن المادة لا دخل لها فى ذاته، عـز وجل ، وذلك أيضاً من أوائل ما ينفيه الفارابى نفياً باتاً حاسماً عن الله سبحانه وتعالى [١] .

قال الفارابى : ولأنه ليس بمادة ولا مادة له بوجه من الوجـوه ، فإنه بجوهره عقل بالفعل . لأن المانع للصورة أن تكون عقلاً وأن تعقل بالفعل : هو المادة التى فيها يوجد الشئ، فمتى كان الشئ فى وجـوده غير محتاج إلى مادة كان ذلك الشئ بجوهره عقلاً بالفعل .

وتلك حال الأول ، فهو إذن عقل بالفعل وهو أيضاً معقول بجوهره ؛ فإن المانع أيضاً للشئ مـن أن يكون بالفعل معـقولاً هو المادة ؛ وهو معـقول من جهة ما هو عقل .

لأن الذى هويته عـقل ليس يحتـاج فى أن يكون معقـولاً إلى ذات أخرى خارجة عن تعـقله، بل هو بنفسه يعقل ذاته فـيصير بما يعـقل من ذاته عاقلاً وعقلاً بالفعل . وبأن ذاته تعقله يصير معقولاً بالفعل .

وكذلك لا يحتاج فى أن يكون عقلاً بالفعل وعاقلاً بالفعل إلى ذات يعقلها ويستفيدها من خارج بل يكون عـقلاً وعاقلاً، بأن يعقل ذاته فإن الذات التى تعقل هى التى تعقل .

فهو عقل من جهة ما هو معـقول فإنه عقل، وإنه معقول، وإنه عاقل هى كلها ذات واحدة وجوهر واحد غير منقسم .

فإن الإنســان مثلاً مـعقول وليس المعـقول منه مـعقولاً بالفـعل ، بل كان معقولاً بالقوة ، ثم صار معقولاً بالفعل بعد أن عقله العقل .

---

(١) د. عبد الحليم محمود ، المرجع السابق ، ص ١٣٧ - ١٣٨ .

فليس إذن المعقول من الإنسان هو الذى يعقل ولا العقل أبداً هو المعقول ، ولا عقلنا نحن – من جهة ما هو عقل -- هو معقول.

ونحن عاقلون لا بأن جوهرنا عقل ، فإن ما نعقل ليس هو الذى به تجوهرنا .

فالأول ليس كذلك، بل العقل والعاقل والمعقول فيه معنى واحد، وذات، واحدة وجوهر واحد غير منقسم (١) .

فالصفة الأولى من صفات الله تعالى فى فلسفة أبى نصر الفارابى هى أنه ليس بمادة ولا مادة له بوجه من الوجوه ولكنه بجوهره عقل، وعاقل، ومعقول .

والصفة الثانية هى أنه عالم .

قال الفارابى موضحاً هذه الصفة :

فإنه ليس يحتاج فى أن يعلم إلى ذات أخرى يستفيد بعلمه الفضيلة خارجة عن ذاته ، ولا فى أن يكون معلوماً إلى ذات أخرى تعلمه ، بل هو مكتف بجوهره في أن يعلم ويعلم . وليس علمه بذاته شيئاً سوى جوهره ، فإنه يعلم وإنه معلوم وإنه علم فهو ذات واحدة، وجوهر واحد (٢) .

إذا كان الفارابى ذهب إلى أن الله تعالى «عالم» فهل علمه تعالى يحيط بالكليات والجزئيات على السواء ؟

قال الفارابى : إن البارى -جل جلاله- مدبر جميع العالم لا يعزب عنه مثقال حبة من خردل ولا يفوت عنايته شئ من أجزاء العالم على سبيل الذى

---

(١) الدكتور عبد الحليم محمود ، المرجع السابق ، ص ١٣٨ - ١٣٩ ، نقلاً عن آراء أهل المدينة الفاضلة ص ٩ - ١٠ ؛ حنا الفاخورى ود. خليل الجر ، المرجع السابق ، ص ١١١ .

(٢) الدكتور عبد الحليم محمود ، المرجع السابق ، ص ١٣٩ ، نقلاً عن آراء أهل المدينة الفاضلة للفارابى ، ص ١١ .

بيناه فى العناية ، من أن العناية الكليـة شائعة فى الجـزئيات وأن كل شئ من أجزاء العالم وأحواله موضوع بـأوفق المواضع وأتقنها على ما يدل عليه كتب التشريحات ومنافع الأعضاء وما أشبهها من الأقاويل الطبيعية (١).

وقال : علمـه الأول لذاته لا ينقسم وعلمه الثـانى عن ذاته ، إذا تكثر لم تكن الكثرة فى ذاته، بل بعد ذاته : وما تسقط من ورقه إلا يعلمها . من هنا يجرى القلم في اللوح المحفوظ جرياناً متناهياً إلى يوم القيامة (٢) .

وقال : كل ما لم يكن فكان فله سـبب ولن يكون العدم سببـاً لحصوله فى الوجود . والسـبب إذا لم يكن سببـاً ثم صار سببـاً : فلسبب صار سـببًا . وينتهى إلى مبـدأ تترتب عنه أسباب الأشياء على ترتيب علمـه بها. فلن تجد فى عالم الكون والفساد --طبعاً- حادثًا او اختياراً حادثاً إلا عن سبب ويرتقى إلى مسبب الأسباب.

ولا يجوز أن يكون الإنسـان مبتدئًا فعـلاً من الأفعال من غيـر استناد إلى الأسباب الخارجية التى ليست باختياره ، وتستند تلك الأسباب إلى الترتيب ، والترتيب يستند إلى التقدير، والتقدير يستند الى القضاء، والقضاء ينبعث عن الأمر وكل شئ مقدر (٣) .

ومن المعروف أن أرسطو ينكر علم الذات الإلهية بالجزئيات ، وهنا يخالفه الفارابى مخـالفة صريحة، فـقال : إن الله هو المدبر لجميع الـعالم . . وقرر الفارابى هنا أن الأقاويل الشرعية فى ذلك صحيحة وعلى غاية السداد (٤) .

وهذه النتيجة التى وصل إليها الدكتور عبـد الحليم محمود والدكتور محمد عبد الهادى أبو ريدة، وصل إليها أيضاً الدكـتور رفقى زاهر بعد دراسة وافية

---

(١) نفس المرجع ، ص ١٤٢ نقلاً عن الجمع بين رأيي الحكيمين .

(٢) نفس المكان ، نقلاً عن فصوص الحكم للفارابى .

(٣) الدكتور عبد الحليم ، المرجع السابق ، ص ١٤٢ - ١٤٣ .

(٤) نفس المكان .

فى كتابه «قضية التكفير عند الغزالى» من الأزهر الشريف .

وفى هذه الدراسة رجع الدكتور رفقى زاهر إلى كتاب الغزالى «تهافت الفلاسفة» ورجع إلى كتب الفارابى وكتب الباحثين الذين اهتموا بهذا الموضوع، وقال فى تعقيبه : فالفارابى إذن لم ينكر علم الله بالجزئيات كما يقرر الإمام الغزالى وإنما ينص على ذلك صراحة كما يفهم من النصين السابقين [١]. والنصان اللذان قصدهما الدكتور رفقى زاهر موجودان فى صفحة ٥٤ .

وجاء بعدهم الدكتور فيصل بدير عون ووصل إلى نفس النتيجة بعد اطلاعه على نصوص الفارابى التى صرح فيها أن الله هو المدبر لجميع العالم لا يعزب عنه مثقال حبة من خردل، ولا يفوت عنايته شئ من أجزاء العالم .. قال سيادته : صحيح أن الفارابى يرى وينص على أن الله هو المدبر لجميع العالم لا يعذب عنه مثقال حبة من خردل .. [٢] .

ولكن هذا القول لا يتوقف إلى هذا الحد لأنه رأى أن الفارابى ذهب إلى أن علمه تعالى بالجزئيات غير مباشر؛ واعتمد فى هذا الرأى على رأى الفارابى قال فيه: إن علم الله كلى ، ومن شأن العلم الكلى أن يكون ثابتاً أزلياً .. أما العلم الجزئى فهو الحادث بعد أن لم يكن وينبغى أن يفيده العالم بعد حدوثه، وهذا يتضمن أن الله سبحانه إذا سلمنا بأنه يعلم الحوادث بعد حدوثه، ينفعل من جهة، وأنه لم يكن عالماً ثم صار عالماً من جهة أخرى ، وأن ذاته سبحانه تكون من جهة ثالثة محلاً لحدوث الحوادث . أضف إلى ذلك من جهة رابعة أن حدوث العلم هنا يشير إلى نوع من الاستكمال، والتحقق لم يكن موجوداً لدى الذات الإلهية [٣] .

---

(١) الدكتور رفقى زاهر ، قضية التكفير عند الغزالى ، ص ٤٠ .

(٢) الدكتور فيصل بدير عون ، المرجع السابق ، ص ٣٥٥ .

(٣) الدكتور فيصل بدير عون ، المرجع السابق ، ٢٥٦ .

على ضوء ذلك رفض الفارابى القول بأن الله يدرك الجزئيات مباشرة . . وكان رأيه أن الله يدرك الكل الثابت . وهو سبحانه من خلال إدراكه للكلى يدرك الجزئي، من حيث أن الجزئى مندرج ومتضمن فى الكلى . ثم أن الله سبحانه من خلال إدراكه لصفاته التى تعم الوجود كله يمكن ، بمعنى ما، أن يدرك صفات الموجودات . أليس هو مبدع الموجودات كلها ، فكيف يغيب عن الصانع ما صنعه، وكيف لا يعلم المبدع صفات وأحوال ما أبدع ! (١) .

قال الفارابى : لا يجوز أن يقال: إن الحق الأول تعالى يدرك الأمور المبدعة عن قدرته من جهة تلك الأمور، كما ندرك نحن الأشياء المحسوسة من جهة حضورها وتأثيرها فينا ، فتكون هى الأسباب لعالمية الحق الأول . بل يجب أن يعلم أنه يدرك الأشياء من ذاته - تقدست - لأنه إذا لحظ ذاته لحظ القدرة المستعلية، فلحظ من القدرة المقدور، فلحظ الكل ، فيكون علمه بذاته سبب علم بغير ، أو يجوز أن يكون بعض العلم سبباً لبعضه . فإن علم الحق الأول بطاعة العبد الذى قدر طاعته سبب لعلمه بأنه ينال رحمته . وعلمه بأن ثوابه غير منقطع سبب لعلمه بأن فلاناً إذا دخل الجنة لم يعده إلى النار . ولا يوجب هذا قبلية وبعدية فى الزمان ، بل يوجب القبلية والبعدية التى فى الذات (٢) .

وإذا اختلف الجانبان فى كون الجزئيات مباشرة أو غير مباشرة فى إدراك الله لها ، ولكنهما فى اتفاق على أن الله تعالى يدرك الجزئيات كما أدرك الكليات من مخلوقاته .

---

(١) نفس المكان .

(٢) نفس المكان .

أسماء الله تعالى :

اهتم الفارابى بأسماء الله تعالى كما اهتم بصفاته تعالى . أما فيما يتعلق بالأسماء التى ينبغى أن يسمى الله بها سبحانه وتعالى فإنها : «هى التى تدل فى الموجودات التى لدينا ، ثم فى أفضلها عندنا على الكمال ، وعلى فضيلة الوجود من غير أن يدل شئ من تلك الأسماء فيه هو ، على الكمال والفضيلة التى جرت العادة أن تدل عليها تلك الأسماء فى الموجودات التى لدينا وفى أفضلها ، بل على الكمال الذى يخصه هو فى جوهره.

وأيضا فإن أنواع الكمالات التى جرت العادة أن يدل عليها بتلك الأسماء الكثيرة : كثيرة ، وليس ينبغى أن نظن بأن أنواع كمالاته التى يدل عليها بأسمائه الكثيرة ، أنواع كثيرة ينقسم الأول إليها ويتجوهر بجميعها بل ينبغى أن يدل بتلك الأسماء الكثيرة على جوهر واحد ووجود واحد غير منقسم أصلاً» [1].

إدراكنا لله :

انتهى الفارابى إلى أن الأول أى الله « هو فى الغاية من كمال الوجود» فكان ينبغى لذلك أن يكون المعقول منه فى نفسنا على نهاية الكمال أيضاً .

ولكننا نجد الأمر غير ذلك - على حد تعبير الفارابى - فما هو السر فى عسر تصورنا له ؟

أجاب الفارابى عن ذلك بقوله :

ينبغى أن نعلم ، أنه من جهته غير معتاص الإدراك إذ كان فى نهاية الكمال ، ولكن لضعف قوى عقولنا نحن، ولملابستها المادة والعدم، يعتاص إدراكه ويعسر علينا تصوره ، ونضعف من أن نعقله على ما هو عليه فى وجوده .

---

(١) الدكتور عبد الحليم محمود ، المرجع السابق ، ص ١٤٠ .

فإن إفراط كماله يبهرنا فلا تقوى على تصوره على التمام ، كما أن الضوء هو أول المبصرات وأكملهـا وأظهرها؛ به يصير سائر المبصـرات مبصرة، وهو السبب فى أن صارت الألوان مبصرة.

ويجب فيها أن يكون كل ما كان أتم وأكبر كان إدراك البصر له أتم .

ونحن نرى الأمر على خلاف ذلك ، فإنه كلما كان أكبر، كان إبصارنا له أضعف ، ليس لأجل خفـائه ونقصه ، بل هو فى نفســه على غاية ما يكون من الظهور والاستنارة ، ولكن كماله بما هو نور يبهـر الأبصار فتحار الأبصار عنه .

كـذلك قيـاس السـبب الأول ، والعقل الأول وعـقـولنا نحن ليس نقص معقوله عندنا لنقصانه فى نفسه ، ولا عسر إدراكنا له لعسره هو فى وجوده ، لكن لضعف عقولنا نحن عَسُر تصوره .

إذ كلما قربت جواهرنا منه ، كان تصورنا له أتم وأيقن وأصدق ، وكذلك أنا كلما كنا أقرب إلى مـفارقة المادة ، كان التصور أتم ، وإنما نصـير أقرب إليه بأن نصير عقلاً بالفعل؛ وإذا فارقنا المادة على التمام يصير المعقول منه فى أذهاننا أكمل ما يكون .

♥♥♥

الفصل الثالث

٣ - ابن سينا (٣٧٠ هـ - ٤٢٨هـ)

ظهر ابن سينا فى النصف الثانى من القرن الرابع الهجرى بعد ان شق الفكر الإسلامى طريقه وسط الأفكار الأخرى الواردة وتحددت سماته، وتميزت قسماته . وذلك بفضل جهود السابقين من أمثال الكندي، والفارابى فإذا كان الأول قد لفت الأنظار بمعالجته لكثير من المشاكل الفكرية، والثانى قد أتم بناء فلسفة إسلامية متميزة إلى حد ما ، فإن ابن سينا قد ورث هذه التركة التى جعلت السبيل أمامه ممهداً، والطريق معبداً، والغاية قريبة المنال، فخلف للدارسين تلك الثروة العلمية الضخمة فى معظم نواحى المعرفة الإنسانية والتى لا تزال آثارها باقية حتى عصورنا الحاضرة [١] .

وقد اختلفت أنظار الباحثين فى مذهب ابن سينا الفلسفى ، فرأى بعضهم أنه على قمة مفكرى الإسلام على الإطلاق نظراً لعموم فلسفته، وعمقها، وذيوعها، وانتشارها .

ورأى البعض الآخر أنه لم يكن إلا شارحاً لفلسفة السابقين وأن معظم آرائه التى جاءت فى موسوعته الكبرى «الشفاء» ليست إلا ترديداً لآراء الفارابى الفلسفية من الفلاسفة السابقين وأن عبقريته ومهارته إنما تتجليان فى كيفية تنسيقه وجمعه لهذه الآراء بحيث أصبحت سهلة التناول، قريبة المأخذ للدارسين والباحثين [٢] .

وإذا قبلنا هذا الرأى وذهبنا معه إلى أن ابن سينا ليس إلا شارحاً لآراء السابقين عليه ، فإن أعماله فى الاقتباس من الآخرين شرح آرائهم وتنسيقها والتأثر بهم جديدة . لأن عملية التركيب التى يمثلها الفيلسوف أو الفنان هى

(١) الدكتور محمد عبد الستار نصار ، فى الفلسفة الإسلامية ، ص ١٢١ .

(٢) نفس المكان .

الأصل أو التأصيل الـذى نقصده، سواء كان فى هذه المواقف مـا هو تقليدى خالص أو مبتكر جـديد، فهو فلسفة شكلاً ومضمـوناً خاصة عند العودة إلى النبع الذى صدر عنه فى ظل حضارات إنسانية قديمة وحديثة ومعاصرة [١] .

بالإضافة إلى ذلك فـإن الثقافة والحـضارة ليستا بنتـا يوم وليلة، وإنما هما وليدتا ماض بعيد ، وليـدتا جهود بشرية كثيفة بعضهـا أدى بعضها الآخر [٢] وهذه حقـيقـة واقعة سـجلها تاريخ العلوم والمعـارف الإنسانيـة، وأن تجارب الإنسان اليومية تؤيدها ولا ينكرها إلا جاهل أو متكبر .

بهذا فإن ابن سينا وهذا شأن المفكرين جمـيعاً بدأ بالتأثر والأخذ والتقليد، وانتهى بدراسات وأبحاث إلى الابتكار والتجديد والتأثير فى اللاحقين . وكان ابن سينا فيلسوفـاً نادر الوجود؛ وترك مؤلفات كثيرة فى علوم كـثيرة تأثر بها علماء الغرب فى قرون طويلة، وتحتفظ اليوم مكتبات العالم بمؤلفاته الكثيرة؛ وقد أقـيمت ندوات ومهرجـانات إحياء لأعـماله الخالدة فى العلوم الإنسـانية وتقديراً لمجهوداته الغالية فى سبيل خدمة العلم والمعرفة .

أسرته :

ذكر ابنَ سينا أن والده من أهل بلخ ،وانتقل منها إلى بخارى فى أيام نوح بن منصور؛ واشتـغل بالتصوف، وتولى العمل فى أثناء أيامه بقـرية يقال لها «حرميثن» من ضِيَاع بخاري، وهى من أمهات الـقري؛ وبقربها قرية يقال لها «أفشـفة» وتزوج والده منهـا بوالدته، وقطن بها وسكن، وولد بـها، ثم ولد أخوه [٣] .

واسـمه بالكامل : أبو على الحـسين بن عـبد الله بن الحـسن ابن على بن

---

(١) الدكتور جعفر آل ياسين ، فيلسوف عالم ، ص ٩ .

(٢) الدكتور فيصل بدير عون ، الفلسفة الإسلامية فى المشرق ، ص ١١٢ .

(٣) الدكتور عبد الحليم محمود ، التفكير الفلسفى فى الإسلام ، ج٢ ص ١٥٦ .

سينا الملقب بالشيخ الرئيس، والمكنى بأبى عليّ، والمشهور بابن سينا (١) .

واهتم الباحثون بمسميات هذا الفيلسوف وخاصة ابن سينا وتساءلوا : هل كلمة سينا سامية الجذر ؟ كما أثار هذا الأمر مهرجان الشيخ الرئيس المنعقد ببغداد عام ١٩٥٢م، ثم ظهر للمؤتمرين بعد نقاش طويل بأن لفظة «سينا» ليست سامية الأصل فأراحوا واستراحوا . . والذى نقرره هنا معتمدين على مصادر ومعاجم فارسية الأصل بأن للفظة «سينا» دلالتين :

الأولى مادية : وتعنى الإنسان الذى يعمل فى ثقب الحجر أو الجدار كمهنة يتصف بها .

والثانية معنوية : تعنى الدقيق النظر أو القادر . . وقد تأتى الكلمة ذاتها مع الهاء أى «سينه» فتصبح عندئذ فى لهجة من لهجات الفارسية بمعنى «الصدر» بمفهوم معنوي، أى من له الصدارة أو السمو فى الأمور . . ونحن نميل إلى الأخذ بالمعنى الثانى أى من له الصدارة فى الأمور . وهو اسم أو نعت أطلق كما يبدو على أبيه، أو أحد أجداده لعلو منزلته فى قومه وعشيرته ثم أطلقت بعد ذلك على الولد أو الحفيد لذيوع شهرته، واشتهار سيرته، وسمو منزلته فى العلم والفلسفة؛ فقيل «ابن سينا». ولا ننفى قيمة الدلالة الأولى للصفة ذاتها لمن أراد المعنى الأول دون المعنى الثانى سواء أخذ بالمفهوم المادى أو المعنوى (٢) .

ويبدو أن ابن سينا لقب بالشيخ للدلالة على علو قدره فى المعرفة العلمية ولقب أيضاً بالرئيس بعد تقلده الوزارة؛ وقد لقب بالشيخ الرئيس لجمع المقامين، وهما مقام العلم ومقام المنصب معاً .

---

(١) الدكتور محمد السيد نعيم، والدكتور عوض الله جاد حجازى ، فى الفلسفة الإسلامية ، ص ٢٣٥ .

(٢) الدكتور جعفر آل ياسين ، المرجع السابق ، ص ٢٤ و ٢٥ .

نشأته :

ولد أبو على الحسين بن عبد الله بن الحسن بن على بن سينا سنة ٣٧٠ هـ (٩٨٠م) فى أفشنة من قرى بخاري؛ ونشأ فى بيت قدوة وجاه، فقد كان والده والياً أفشنة. ثم انتقل إلى بخارى .

وإذا درسنا سيرة ابن هشام بنظرة دقيقة نستطيع القول : إن نجاح هذا الفيلسوف فى نيل العلم والمعرفة يرجع إلى أسباب منها:

١- اهتمام والده بالابن، فأحضر له معلماً فى القرآن وفى الأدب، ومعلمًا فى العلوم الفلسفية؛ وأسكن هذا الأخير معه فى منزله حرصاً على تعلم الابن. وفى العلوم التى لم يحضر له معلمًا أمر الأب ابنه للذهاب إلى المعلم كما هو واضح فى قول ابن سينا .

٢- الظروف الاقتصادية الطيبة التى أتاحت لابن سينا فرصاً ذهبية للدراسة على حساب والده لأن طريقة دراسته وهو إحضار الأساتذة إلى منزل الطالب غير مهيئة للجميع فإنها لكبار البلد وأغنيائه.

٣- طبيعة فطرة ابن سينا المحب للعلم مع ذكاء خارق للعادة. بالإضافة إلى ذلك أذن له سلطان بخارى بالدخول إلى خزانة كتبه والاطلاع عليها، فوجد فيها كتباً كثيرةً نادرة الوجود، واستفاد منها كثيراً . وأهم من ذلك كله توفيق الله تعالى له لأن ابن سينا كما ذكر كان دائم الاتصال مع مبدع الكل؛ وكان متردداً إلى الجامع للصلاة والابتهال، طالباً منه سبحانه فتح ما أُغْلِقَ عليه من المشكلات العلمية .

وتسهيلاً لمتابعة تاريخ حياته العلمية يمكن أن نقسم هذه الحياة إلى مرحلتين: مرحلة التحصيل ومرحلة الإنتاج العلمى[١] .

فأما المرحلة الأولى فقد درس فيها ابن سينا : القرآن الكريم والأدب،

---

(١) الدكتور محمد على أبو ريان ، تاريخ الفكر الفلسفى فى الإسلام ، ص ٣٩٨ .

والفقه، والمنطق، وعلوم الفلسفـة، وعلوم اللغة، والفلك، والطب، وغيرها من حساب الهند .

وتفصيل المرحلة كـالآتى بلسان ابن سينا لأنه أرخ لنفسه فقـال بعد انتقاله من أفشنة إلى بخارى :

ثم انتـقلنا إلى بخارى وأحـضرت معلـم القرآن، ومعلم الأدب وأكـملت العشـر من العمر وقـد أتيت على القرآن وعلى كـثير من الأدب؛ حـتى كان يقضى منى العـجب. ثم جاء إلى بخارى أبو عبـد الله الناتلي، وكان يُدْعَى المتفـلسف ، وأنزله أبى دارنا رجاء تعلمى منـه . وقبل قدومـه كنت أشتـغل بالفقه والتردد فيه إلى إسـماعيل والزاهد؛ كنت من أجود السالكين وقد ألفت طرق المطالبة ووجـوه الإعتراض علـى المجيب على الوجه الذى جـرت عادة القوم به .

ثم بدأت بكتاب « إيساوجى » على الـناتلى . ولما ذكر لى حد الجنس أنه : هو المقول على كـثيرين مخـتلفين بالنوع فى جواب ما هو ، فـأخذت فى تحقيق هذا الحـد بما لم يسمح بمثله، ويعجب منى كل العجب وحذر والدى من شغلى بغير العلم.

وأن أى مسألة قالها لى أتصورها خيراً منه، حتى قرأت ظواهر وكان المنطق عليه وأما دقائقه فلم يكن عنده من الخبرة[١].

ثم أخذ يقـرأ الكتب على نفسه ويطالع الشـروح حتى أحكم علم المنطق؛ وكذلك كتـاب « إقليدس » فقرأ من أوله خمسـة أشكال أو ستة على أستاذه ثم تولى بنفسه حل بقية الكتاب بأسره.

ثم انتقل إلى المجسطى لبطليمـوس فى علم الفلك ، ولما فرغ من مقدماته وانتهى إلى الأشكال الهندسية قال أستاذة له : تولى قراءتها وحلها بنفسك ثم

---

(١) الدكتور عبد الحليم محمود ، المرجع السابق ، ص ١٥٦ - ١٥٦ .

أعرضـها عليَّ لأُبين لك صـوابه من خطئه[١] وذكر ابن سـينا أنه كان يـفهم الكتاب أحسن من أستاذه ثم غادر الناتلى بخارى متوجهاً إلى كركانج واشتغل بقراءة الكـتب من النصوص والشـروح من الطبيعى والإلـهى وصارت أبواب العلم تنفتح عليه[٢] .

ثم انتقل ابـن سينا لدراسة علم الـطب فقال : ثم رغـبت فى علم الطب وصرت أقـرأ الكتب المصنفة فيـه حتى بدأ فضـلاء الطب يقرؤون على علم الطب . وتعـهدت المرضى فـانفتح عليَّ من أبواب المعـالجات المقـتبـسة من التجربة ما لا يوصف[٣].

وابن سينا مع اشتغاله بالعلوم الفلسفية اختلف إلى الفقه وناظر فيه ، وهو فى ذلك الوقت من أبناء ست عشرة سنة .

بعد ما حصل ابن سينا على العلوم المذكورة وخـاصة العلوم الفلسفية توفر على القراءة سنة ونصـفاً. فأعاد قـراءة المنطق وجميع أجزاء الفلسـفة . وفى هذه المدة ما نام ليلة واحدة بطولها ولا اشتغل بالنهار بغير القراءة وخاصة فى المنطق، فقال : وجـمعت بين يدى ظهوراً؛ فكل حجة كنت أنظر فـيها أثبت لها مقدمات قـياسية، ورتبتها فى تلك الظهور، ثم نظرت فـيما عسى تنتج، وراعيت شروط مقدماته حتى تحققت له حقيقة الحق فى تلك المسألة[٤].

بجانب هذه المجاهدة استخدم ابن سينـا أكبر وسيلة فى أعماله وهو الدعاء فقـال : وكلما كنت أتحـير فى مـسألة، أو لم أكن أظفر بـالحد الأوسط فى قياس، ترددت إلى الجـامع، وصليت وابتهلت إلى مبدع الكـل حتى فتخ لى المغلق، وتيسر المعسر (وفى رواية: حتى فتح لى المنغلق وتيسر المنعسر)[٥].

---

(١) نفس المكان . (٢) نفس المكان .

(٣) الدكتور عبد الحليم محمود ، المرجع السابق ، ص ١٥٧ .

(٤) نفس المكان . (٥) نفس المكان

وإذا غلبه النوم أو شعر بضعف عدل وشرب قدحاً من الشراب ريثما تعود إليه قوته ثم رجع إلى القراءة.

ومهما أخذه أدنى نوم يحلم بالمسألة التى كان مشغولاً بها بأعيانها حتى أن كثيراً من المسائل اتضح له وجوهها فى المنام.

وكذلك حتى استحكم معه جميع العلوم ووقف عليها بحسب الإمكان الإنساني، وخاصة علم المنطق الطبيعى والرياضى[١].

ثم عدل ابن سينا إلى قراءة الفلسفة الإلهية فقرأ كتاب ما بعد الطبيعة فقال:

وقرأت كتاب ما بعد الطبيعة وكنت لا أفهم ما فيه، والْتَبَسَ عليَّ غرض واضعه حتى أعدت قراءته أربعين مرة، وصار لى محفوظا وأنا مع ذلك لا أفهمه ولا المقصود به، ويئست من نفسى وقلت: هذا كتاب لا سبيل إلى فهمه[٢].

إذا وقفنا فى هذه النقطة لنتأمل قليلاً ونتساءل: هل من المعقول من هذا العقل الكبير ألا يستطيع أن يفهم كتاب ما بعد الطبيعة بعد قراءته أربعين مرة وصار له محفوظاً؟

وذكر أنه فهم أخيراً مقصود الكتاب بعد أن حصل على كتاب الفارابى فى « أغراض ما بعد الطبيعة لأرسطو » وكان -كما ذكر- حصل على الكتاب بدون قصد منه، وإنما كان يحضر فى يوم من الأيام عند الوراقين (سوق الكتب) فعرض عليه أحدهم كتاباً بثمن رخيص ورفضه اعتقاداً بأنه لا فائدة فى علم ما بعد الطبيعة.

يبدو أن ابن سينا وقع فى التأديب لأنه وجد نفسه خلال دراساته فى

---

(١) نفس المرجع ، ص ١٥٨ .

(٢) الدكتور عبد الحليم محمود ، المرجع السابق ، ص ١٥٨ .

العلوم والمعارف الموجودة فى عصره ناجحاً؛ وقد كان معجباً بنجاحه، وذكر أنه كان متفوقاً على معلمه فى علم المنطق والهندسة وغيرهما . وليس من المستحيل أن دخل فى قلبه كِبر على ذكائه الخارق للعادة؛ فلما عجز عن فهم كتاب ما وراء الطبيعة بعد مجهودات كبيرة زال عنه الكبر . فلما قرأ كتاب الفارابى شرح فيه أغراض ما بعد الطبيعة لأرسطو انفتح له المنغلق من الأغراض، وساعد فى ذلك حفظه للكتاب ، وعرف أن هناك من أذكى منه وفرح كثيرًا وتصدق على الفقراء كثيراً من الأموال شكراً لله تعالى الذى هداه إلى شراءكتاب الفارابى .

وبعد أن فهم علم ما بعد الطبيعة أتيحت له فرصة للقراءة فى خزانة كتب السلطان نوح بن منصور واطلع فيها على أنواع من كتب الأوائل وظفر بفوائدها . بهذا انتهى من مرحلة التحصيل فى عمر ثمان عشر سنة، وقال فى هذه المناسبة : فلما بلغت ثمان عشر من عمري، فرغت من هذه العلوم كلها، وكنت إذ ذاك للعلم أحفظ . ولكنه اليوم معى أنضج وإلا فالعلم واحد لم يتجدد لى بعده شىء[1] .

أما المرحلة الثانية من حياته وهى مرحلة الإنتاج العلمي: فإنها تبدأ بعد سن الواحدة والعشرين. ولم يكن من السهل على رجل من غير طراز بن سينا أن يعكف على التأليف، والكتابة فى عصر تتنازعه الخلافات السياسية، والمذهبية، فضلاً عن أنه هو نفسه قد شارك فى هذه الأحداث . وكان ذيوع صيته كطبيب كفيلاً بأن يقضى على ما يمكن أن يدخره من وقت الكتابة، ولكنه استطاع وسط هذا الجو المتأزم أن يختزل ساعات طويلة لتحرير ما أنتج من آثار فى عصر فتن واضطرابات هو العصر العباسى الثانى الذى تمزقت فيه دولة الخلافة الإسلامية إلى دويلات شبه مستقلة يحارب بعضها بعضاً . فقد احتل بنو بويه بغداد سنة ٣٣٤هـ وسموا حكامها بالسلاطين وتنازل لهم الخليفة العباسى عن السلطة ودانت دولة البويهيين سنة ٤٤٧هـ. ومن ناحية

(١) نفس المرجع ، ص ١٥٩ .

أخرى نجد حراسان موطن ابن سينا وقد استقل بالحكم فيها السامانيون الذين اشتهر من بينهم منصور بن نوح والذى ولد ابن سينا فى عهد أبيه نوح[١].

لم تكن حياة ابن سينا تسمح بالهدوء الذى يجب أن يتوفر لمفكر مثله. فقد كانت حياته على النقيض من حياة الفارابى فنرى ابن سينا يقبل بنهم على الدراسة والتأليف وهو فى غمارة حياة يغشاها العمل المستمر فى ميدان الطب والسياسة[٢].

ومن أهم إنتاجه العلمى :

١- كتاب الشفاء فى ثمانية عشر مجلداً وقسمه ابن سينا إلى أربعة أقسام : المنطق، والطبيعات، والرياضيات، والإلهيات.

وهو أكبر الموسوعات الفلسفية شكلاً مضموناً. وصل إلينا منها نسخ عديدة لا تزال مبعثرة فى مكتبات أوروبا والشرق، وقد طبعت أجزاء، منها الإلهيات، والطبيعات فى طهران، وفى القاهرة طبع قسم المنطق سنة ١٩٥٣م.

بدأ الرئيس ابن سينا تأليف الشفاء حوالى عام ٤٠٥هـ ويبدو أنه انتهى منه حوالى عام ٤١٨هـ بعد أن صرف ما يقرب من اثنتى عشرة عاماً متقطعة غير متواصلة فى تأليفه وتصنيفه[٣].

واهتم العلماء بالكتاب وخاصة العلامة صدر الدين الشيرازى وترجمه الغربيون إلى اللاتينية، والألمانية، والإنجليزية، والفرنسية، مما يدل على أهمية هذا الكتاب بين المفكرين .

---

(١) د. محمد على أبو ريان ، المرجع السابق ، ص ٣٩٩ - ٤٠٠ .

(٢) نفس المكان و ٤٠١ .

(٣) د. جعفر آل ياسين ، المرجع السابق ،.ص ٧٤ ، وانظر كتاب حنا الفاخورى والدكتور خليل الجر ، تاريخ الفلسفة العربية . ج٢ وغيره .

٢- كتاب النجاة، وهو مختصر الشفاء، وقد نال الكتاب شهرة واسعة، وترجم أيضاً إلى اللاتينية، والفرنسية، والألمانية، وأيضًا إلى السريانية، والعبرية، وتحتفظ مكتبات العالم بمخطوطاته.

٣- كتاب الإشارات والتنبيهات، وهو الموسوعة الفلسفية الثانية لابن سينا بعد الشفاء، ألَّفه فى أواخر حياته فى دور النضج الكامل، والكهولة الرصينة. يتميز بالدقة، والاستيعاب، والحبك المتين مع اختيار للعبارة بشكل أكثر فصاحة وبلاغة مما يدل عليه أسلوب الشفاء[١] . ويلاحظ أن الأنماط الأخيرة فى هذا الكتاب تتضمن موقف ابن سينا الصوفي[٢] . وإذا اهتم ابن سينا فى هذا الكتاب فيبدو هذا من تأثير أستاده فى الفقه ، وهو الأستاذ إسماعيل الزاهد، وقد لازمه مدة طويلة، لأنه درس الفقه قبل أن يدرس الفلسفة على الناتلى واستمر فى درسه الفقهى بعد مغادرة الناتلى بلاد ابن سينا إلى أن وصل ست عشرة سنة[٣].

٤- كتاب الحكمة الشرقية، لم يصلنا من هذا الكتاب سوى المنطق وقد اعتقد الكثيرون أنه كتاب فى التصوف[٤].

٥- الحاصل والمحصول : ذكر ابن سينا أن الكتاب يقرب من عشرين مجلد ألفه لصديقه أبى بكر البرقى الذى يحتفظ فى مكتبته بالنسخة الأولى ولم يعد أحد بنسخة منه[٥].

٦- كتاب الهداية فى الحكمة، ألفه لشقيقه حيث يقول: وبعد. . فإنى جامع لك فى هذه التذكرة جوامع العلوم الحكمية بأوجز لفظ أوضح عبارة[٦].

---

(١) د. جعفر آل ياسين ، المرجع السابق ، ص ٧٧ .

(٢) د. محمد على أبو ريان ، المرجع السابق ، ص ٤٠٢ .

(٣) د. عبد الحليم محمود ، المرجع السابق ، ص ١٥٧ .

(٤) د. محمد على أبو ريان ، المرجع السابق ، ص ٤٠٢ .

(٥) د. جعفر آل ياسين ، المرجع السابق ، ص ٧٩ .

(٦) نفس المرجع ، ص ٨٠ .

٧- كتاب التعليقات.

٨- كتاب عيون الحكمة .

٩- الحكمة العروضية ألفه عام ٣٩١ للشيخ أبى الحسن أحمد بن عبد الله العروضى .

وغيرها كثيرة فى الفلسفة، والطب، والتفسير فى سورة الفلق والناس، والإخلاص، والأعلي، والدخان، وآية النور، واللغة؛ وخاصة كتاب لسان العرب[1]. والمذكورة فى هذا البحث أهم مؤلفات ابن سينا الفلسفية؛ وقد قام بعض الباحثين بدراسة مؤلفات الشيخ الرئيس ابن سينا.

الفلسفة وأقسامها :

قسم ابن سينا العلوم إلى قسمين :

١- قسم تجرى أحكامه فى فترة من الزمان ثم تسقط .

٢- وقسم تجرى أحكامه أبد الدهر .

والعلوم التى تجرى أحامها أبد الدهر هى أولى العلوم بأن تسمى «حكمة» وتنقسم إلى أصول وفروع :

أما الفروع فهى كالطب الفلاحة، وعلوم جزئية تنسب إلى التنجيم، وصنائع أخرى لا حاجة إلى ذكرها .

وأما الأصول وهى المقصودة بهذا البحث عن تقسيم العلوم الفلسفية فهى تنقسم إلى قسمين :

١- قسمٌ هو آلة، وهو المنطق ، وهو علم ينتفع به لما يرام تحصيله من الأمور الموجودة فى العالم وقبله .

٢- وقسم ليس بآلة فينتفع به فى أمور العالم الموجودة، وهو قبل العالم.

---

(٢) نفس المرجع ، ص ٨٧ .

وللقسم الثانى من الأصول فرعان :

١- علم نظرى : يسعى إلى معرفة الحق، وغايته: تزكية النفس بالمعرفة وله أربعة أقسام :

الأول : العلم الطبيعى .

الثانى : العلم الرياضى .

الثالث : العلم الإلهى .

الرابع : العلم الكلى .

٢- علم عملي: يسعى إلى تدبير الخير وغايته: العمل وفقاً للمعرفة النظرية وله أربعة أقسام :

الأول : علم الأخلاق .

الثانى : تدبير المنزل .

الثالث : تدبير المدينة .

الرابع : النبوة [١] .

فيكون تقسيم العلوم من القسمين الآلة وغير الآلة على الوجه التالى :

١- المنطق. ٢- الطبيعى. ٣- الرياضى.

٤-الإلهى . ٥- الكلي. ٦- الأخلاق.

٧- تدبير المنزل. ٨- تدبير المدينة.

٣- النبى الذى يسن الشرائع العامة التى تقنن تدبير المنزل وتدبير المدينة معاً[٢].

---

(١) د. محمد على أبو ريان ، المرجع السابق ، ص ٤٠٦ ؛ حنا الفاخورى والدكتور خليل الجر ، المرجع السابق ، ص ١٦٦.

(٢) نفس المكان .

وبيان هذه العلوم بالموجز كالآتى :

فالمنـطق هو الصناعة النظرية التى تعـرف بها من أى الصـور والمواد يكون الحد الصحيح الذى يسمى بالحقيقة برهاناً .

وأقسام المنطق تسعة :

الأول : بحث الألفاظ والمعانى من حيث كليتها وجزئيتها.

الثانى : بحث المقولات العشر وهى :

١- الجوهر.	٢- الكم.	٣- الإضافة.
٤-الكيف .	٥- الأين.	٦-متي.
٧- الوضع.	٨- الملك.	٩- الفعل .
١٠- الانفعال.		

الثالث : بحث فى العبارة وما ينتج عنها من أحكام صادقة أو كاذبة.

الرابع : بحث فى القياس.

الخامس : بحث فى كيفية تأليف المقدمات لأقيسة ذات نتائج يقينية.

السادس : الجدل .

السابع : الأقيسة المغالطة.

الثامن : الأقيسة الخطابية .

التاسع : الأشعار .

منفعة المنطق :

رأى ابن سـينا أن المنـطق يعـصم الذهن من الوقـوع فـى الخطأ أو هو آلة موصـلة إلى كسب الحكمـة النظرية والعمليـة وافيـة عن السهـو والغلط فى البحث، مرشدة إلى معرفة حقيقة الحد الصحيح .

والعلم الطبيعى أو الحكمة النظرية: هو الصناعة النظرية التى تتعلق بما فى الحركة والتغيير من حيث هو الحركة - والتغيير، أى أن هذا العلم يدرس الأجسام من حيث هى واقعة تحت التغير وبما توصف به من أنواع الحركة والسكون .

ومبادىء هذا العلم ثلاثة :

١- المادة .　　　٢- الصورة.　　　٣- العدم .

فلكى يتم أى تغير جوهرى يجب أن يكون ثمة موضوع للتغير وهو الهيولى (المادة) ثم يجب افتراض أن هناك انتقال من حالة لأخري، وهذا الانتقال يكون من الضد إلى الضد . ومعنى هذا أننا يجب أن نسلم بوجود مبدأ يسمح بهذا الانتقال، وهو العلم والمبدأ الذى يتم به التغير هو الصورة.

فالأجسام الطبيعية مركبة من مادة كالمحل أو هى موضوع التغير ومن الصورة تحل فيها بحيث يكون للجسم الطبيعى مبدآن هما المادة والصورة . أما الحركة والسكون، والزمان والمكان، والخلاء والتناهى واللاتناهي، فهى لواحق الجسم الطبيعى أى أعراض له ، والصورة متقدمة فى مرتبة الوجود على المادة لأنها هى علتها التى أعطتها الوجود . أما العدم فهو غير مساوٍ للمادة أو الصورة من حيث الوجود، فهو مبدأ ارتفاع الصورة عن المادة لحلول صورة أخرى فيها . فلا يعد ذاتاً موجوة على الإطلاق أو معدومة على الإطلاق ، بل هو عدم مقارن للقوة ، ومن ثم فلا يكون كل عدم مبدأ للجسم الطبيعي، بل العدم الذى هو مبدأ له هو الذى يقصد به الإمكان .

ويسمى ابن سينا المادة (هيولى) فى حالة نسبتها إلى الصورة المعدومة الموجودة فيها بالقوة ، ويسميها (موضوعاً) فى حال نسبتها إلى الصورة الموجودة فيها بالفعل .

على أن المدى غير بعيد بين المادة كهيولى والمادة كموضوع فكلاهما موضوع للتغير ، وهذا التميز بينهما لا يمنع من أنهما يحلان فى موجود

واحد، ويعتبران وجهتان للنظر إلى هذا الشيء الواحد : فباعتبار إمكان حلول صورة أخرى فى شىء ما غير الصورة التى يوجد عليها هذا الشىء تسمى مادته (هيولى) ، وبالنظر إلى صورته الحالة فيه بالفعل تعتبر الماده (موضوعاً) والحقيقة أنها موضوع على أى من الوجهتين .

الحركة لواحقها فى الأجسام الطبيعية .

الحركة والسكون:

إذا كان الجسم الطبيعى المتحرك هو موضوع دراسة العلم الطبيعى فيتعين إذن دراسة الحركة . والحركة عند ابن سينا هى تبدل حال قارةٍ فى الجسم يسيراً يسيراً على سبيل اتجاه نحو شىء .

أما السكون وهو عدم الحركة .. فيقول : إنه ، عدم الحركة فيما من شأنه أن يتحرك . فالتقابل بين الحركة والسكون هو تقابل العدم والملكة .

تناول ابن سينا الحركة بمعناها الشامل، أى التغير، فأنكر أن يكون الفساد والكون من جنس الحكة؛ لأنهما يتعلقان بالجوهر، والتغير الجوهرى يحث فجأة ، وبذلك حصر أنواع الحركة فى النقلة أى الحركة المكانية والاستحالة، وهى التغير الكيفى والنمو والنقصان، وهما تغير كمى .

وذهب إلى أن كل متحرك إنما يتحرك بمحرك آخر يخرجه من السكون إلى الحركة، أو من القوة إلى الفعل، وهذا المحرك يسمى علة محركة للشىء المتحرك؛ وهذه العلة المحركة إما أن توجد فى الجسم المتحرك ، وإما أن توجد خارجة . فإذا كانت موجودة فى المتحرك يسمى هذا المتحرك متحركاً بذاته . وأما إذا كانت خارجة عنه فيسمى متحركاً لا بذاته .

والمتحرك بذاته على نوعين :

الأول : تحرك الحركة علته تارة ولا تحرك تارة أخرى يسمى محركاً بالاختيار.

الثانى : فإن علتـه المحركة لا يصح إلا تحرك، ويسـمى متحـركاً بالطبع .
والمتحرك بالطبع :

١- إما أن تحركه علته بلا إرادة أى بالتسخير ويسمى متحركاً بالطبيعة .

٢ - وإما أن يكـون التحريـك بإرادة وقصد مـنها فيسمى متحركاً بالنفس الفلكية .

لواحق الحركة :

١- الزمان. ٣- الخلاء.

٢- المكان . ٤- اللامتناهى.

الزمان متعلق بالحركة وهو عدد الحركـة بحساب المتقدم والمتأخر فلا وجود للزمان بدون الحركة ومن لم يحس بالحركـة لا يحس بالزمان مثله كأصحاب الكهف . والزمان ليس مـحدثاً حدوثاً زمنيـاً ، بل حدوث إبداع لا يتقـدمه محدثه بالزمان والمدة بالذات. ولو كان له مـبدأ زمانى لكان حدوثه بعدها لم يكن ، أى بعد زمان متقدم ، ومعنى المحدث الزمانى أنه لم يكن ثم كان . .

والحركة أيضا كـالزمان؛ فما دام الزمان غير مـحدث زمنياً بحيث لا يمكن الإشارة إلى مـا قبل الزمان، فالحـركة أيضاً غـير محدوثة حـدوثاً زمنياً، بل حدوثاً إبداعـياً، بحـيث لا يمكن الإشارة إلى تقدم زمـانى على الحركـة قبل الحركة المرتبطة بالزمان .

والمكان هو الذى يكون فيه الجسم، ويكون محيطاً به، حاوياً له، مفارقاً له عند الحركة ومساويًا له . ولا يمكن أن يـحل جسمان فى مكان واحد وفى آن واحد ، فـالتداخل ممتـنع بين الأجسام . . . وأن لـكل جسم مكاناً طبـيعـياً يتحرك إليه بالطبع ، فالنار تتحرك إلى أعلى والحجر يتحرك إلى أسفل .

وعلى هذا ذهب ابن سينا إلى أن العالم واحد غيـر متعدد ، فلا يعقل أن توجد أرضـان فى عالمين أو ناران فى عـالمين ، إذ الأجسام المتـشابهـة الصور

والقوى حيزها الطبيعى واحد، وجهتها الطبيعية واحدة فتتجه إلى الالتحام أو الاتصال فتكون جسماً واحداً، ومن ثم لا يمكن أن يكون لجسم واحد مكانان طبيعيان، بل مكان واحد أى عالم واحد .

والخلاء لا وجود له بالفعل أو بالقوة مفارقاً أو غير مفارق .

واللامتناهى غير موجود بالفعل . فرأى أن الأجسام الطبيعية مادامت تشتمل على صور معينة فإنها يجب أن تكون متناهية . إذ أن اللامتناهى معناه اللاتعيين . فاللامتناهى غير موجود بالفعل ولا يمكن أن يكون جوهراً أو كيفياً أو مقوماً . فهو إذن يستحيل وجوده فى الواقع ، فإن القول بوجود أجسام لا متناهية يتعارض مع إدراكنا لحقيقة المكان .

هذا متمشٍ مع رأى أرسطو القائل: إن اللامتناهى يوجد بالقوة فقط بحيث لا يتخفف بالفعل أبداً، فهو من نوع القوة التى لا تخرج إلى الفعل أبداً، ومن ذلك إمكان الاستمرار فى قسمة المقادير إلى ما لا نهاية دون توقف . وكذلك إمكان الإستمرار فى إضافة أعداد جديدة إلى عدد معين بحيث تستمر الزيادة دون توقف .

الجسم الطبيعى ، شكله وتكوينه وأقسامه :

رفض ابن سينا أصحاب الجزء الذى لا يتجزأ، ويقرر أن الأجسام لا تنحل إلى أجزاء تتناهى أو لا تتناهى ، بل تنحل إلى أجسام نوعيه أخرى أبسط منها : فالسرير مثلاً لا يتجزأ إلى أجزاء مطلقة قد تتشابه مع أجزاء أى جسم آخر . بل إنما يرجع السرير إلى أجزاء هى أجسامه المفردة، وهى قطع الخشب والحديد التى يركب منها .

وكذلك أجزاء بدن الحيوان ليست ذرات متشابهة متساوية وإنما هى عيناه وأرجله وأحشاؤه . . إلخ ومع ذلك فإن الجسم الطبيعى وحده ينتفى معه القول بتجزئته بالفعل، فله فقط أجزاء أو أجسام أولية غير متجزئة على ما ذكرنا ، لا على النحو الذى أورده أصحاب الجزء الذى لا يتجزأ .

وإن لكل جسم شكلاً طبيعيًا خاصاً به وهو الشكل الكروى للأجسام البسيطة ، والشكل غير الكروى للأجسام المركبة ، وذلك لأن فعل الطبيعة الواحدة فى مادة واحدة متشابه إذ ليس فيه إلا فعلاً واحداً .

وتكونت الأجسام من العناصر الأربعة : النار والهواء والماء واليابس بفضل القوى الكامنة فيها ما يفيض عليها من القوى الفلكية؛ كما نرى فى حدوث العواصف والمطر والبرق والرعد والزلازل والأبخرة وغير ذلك .

أما إذا امتزجت العناصر بطريقة أقرب إلى الاعتدال فتحدث عنها بتأثير القوى الفلكية أكوان : أولها النبات ومنه ما له بذر يحمل القوة المولدة، ومنه ما ليس له بذر . . وللنبات قوة غاذية، لأنه يتغذى بذاته وله قوة منمية؛ لأنه ينمى ذاته .

ثم نجد الحيوان وهو يحدث من تركيب عنصرى أقرب إلى الاعتدال من المعادن والنبات بحيث يستعد مزاجه لقبول النفس الحيوانية بعد أن يستوفى درجة النفس النباتية ، وكلما ازداد اعتداله ازداد قبولاً لقوة نفسانية أخرى ألطف من الأولى.

على أن ابن سينا بعد أن رتب تكوين الأجسام الطبيعية الحية وغير الحية من مزاج العناصر بتأثير من القوة الفلكية وجعل الاختلاف بينهما من حيث درجة الاعتدال المزاجى لا التغاير الكيفى أو النوعي، نجده يذكر صراحة بعد أن وصل إلى مرتبة الجسم الحى أن جميع الأفعال النباتية والحيوانية والإنسانية إنما تكون من قوى زائدة على الجسمية بل وعلى طبيعة المزاج . فكأن ثمة مبدأ جديداً يأخذ طريقه إلى الظهور فى الجسم الطبيعى بعد أن اكتملت له أسباب الوجود المادى ، هذا المبدأ الحيوى هو النفس التى هى صورة الجسم الحى ومبدأ أفعاله الحيوية . . .

فالنباتات والحيوانات - كما يقول ابن سينا - متجوهرة الذات عن صورة هى النفس، ومادة، هى الجسم والأعضاء.

النفس :

تعريف النفس وطبيعتها :

النفس هى كمال أول لجسم طبيعى آلى ينمو ويتغذى .

قوله بأنهـا كمال إنما يرجع إلى أن النفس تعـد كمالاً من جهـة القوة التى يستكمل بها إدراك الحـيوان ، وتلك التى تصدر عنها أفاعـيله ، وكذلك فإن النفس المفارقه (كمال) والنفس - التى لا تفارق - كمال بهذا المعنى .

وأما قـوله بأنها كمال أول، فـإن ذلك يعنى أنها هى التى يصيـر النوع بها نوعاً ، أما الكمـال الثانى فهو صفـة متعلقة بالنوع، كالقطع بالنسـبة للسيف وكالإحسـاس بالنسبة للإنسان، والنفـس كمال أول للجسم بمعنى أنهـا كمال لجنس الجسم لا لطبيعته المادية . أما وصف هذا الجسم بأنه طبيعى فذلك يراد به تمييزه عن الجسم الصناعى مثل السرير، والكرسي، والحائط . وكذلك فإنه ليس جسـم طبيعى بل هو جـسم طبيـعى تصدر عنه كـمالاته الثـانية بآلات يستعين بهـا فى أفعال الحياة . وأول مـراتبها التغذى والنمـو. ولهذا فإن ابن سينا يصف هذا الجسم الطبـيعى بأنه جسم يتغذى وينمـو . وهو يشير بذلك إلى النبات .

أما الحـيوان فـإن له نفـسًا تزيد عن نفس النبات، لأنهـا تدرك الجزئـيات وتتحـرك بالإرادة . وتأتى نفس الإنسـان فى المرتبة الأخيـرة فتـضاف إليـها صفات أخرى تزيد على مـا للنفس الحيوانية من صفات ويعـرفها بن سينا ، بأنها كمال أول لجسم طبيعى آلى من جهـة ما يفعل الأفعال الكائنة بالاختيار الفكرى والاستنباط بالرأي، ومن جهة ما يدرك الأمور الكلية .

ورأى بن سينا أنه إذا كـانت كل صورة كمـالاً فلس كل كمال صورة فـما كان من الكمال مفارقاً للذات لم يكن بالحقيقة صورة للماده وفى المادة ، فإن الصورة التى هى فى المادة هى الصورة المنطبعة فيها القائمة بها .

إذن .. فابن سينا يرى أن وصف النفس بأنها كـمال ولا يعنى أنها صورة

بل يعنى أنها مفارقة ، فالكمال إذن - بحسب رأيه هو تمام الطبيعة المعقولة للجوهر العقلى . ويؤكد ابن سينا أن النفس غير البدن وأنها تتميز عنه من حيث أنها جوهر عقلى يمكن أن توجد مفارقة للبدن؛ وأما البدن فإنه لايقوم إلا بها، ومتى فارقته انحل وفسد .

والنفس كذلك جوهر روحانى لأنها تدرك المعقولات، وتدرك الكليات، وتدرك ذاتها بدون آلة . أما الحس والخيال فلا يدرك كل منهما ذاته . وكذلك أيضاً فإنه بينما يوهن استمرار عمل الآلات الجسدية، ويضعفها ، وربما يفسدها ، نجد خلاف ذلك بالنسبة للقوة العقلية فى النفس ، فإنه كلما داومت على الفعل وتصور الأمور وممارسة المسائل العقلية كلما ازدادت صقلاً واكتسبت قوة وصارت تنقل المعقولات بعد ذلك بسهولة أكبر .

ويلاحظ أنه بينما تضعف آلات الجسد عند سن الأربعين نجد أن القوة العقلية على العكس منها تزداد قوة بعد هذ السن . فالنفس إذاً ليست كالبدن بل هى جوهر روحانى .

البراهين الدالة على وجود النفس :

١- البرهان الطبيعي .

٢- البرهان السيكولوچى .

٣- برهان الاستمرار .

٤- برهان وحدة النفس .

٥- برهان الإنسان المعلق فى الهواء أو برهان الرجل الطائر .

وبيان هذه البراهين بالموجز كالآتى :

فأما البرهاين الطبيعى قدمه ابن سينا بتقسيم الحركة إلى نوعين:

الأول : حركة قسرية. والثانى : حركة إرادية .

وتصدر الحركة القسرية عن محرك خارجى يدفع المتحرك إلى الحركة قسراً.

والحركة الإرادية فإن منها ما يحدث على مقتضى الطبيعة، ومنها ما يحدث ضد مقتضى الطبيعة . ومثال الذى يحدث على مقتضى الطبيعة كسقوط الحجر من أعلى إلى أسفل، ومثال الذى يحدث ضد مقتضى الطبيعة كتحليق الطائر إلى أعلى بدل أن يسقط فوق الأرض ، فهذه الحركة المضادة للطبيعة إنما تستلزم محركاً خاصاً زائداً على عناصر الجسم المتحرك، وهذا المحرك هو النفس .

وأما البرهان السيكولوجى فيقوم على إثبات وجود النفس الإنسانية من ملاحظتنا لانفعالاتها، كالتعجب، والضحك، والضجر، والبكاء، والخجل . وكذلك من إدراكنا للصفات التى تتميز بها النفس كالنطق، وتصورنا للمعانى الكلية العقيلة المجددة، وإمكانها التوصل إلى معرفة المجهولات من المعلومات الحقيقية تصوراً وتصديقاً ، وستصل بنا هذه الملاحظات إلى إثبات أن هذه الأحوال والأفعال التى يختص بها الإنسان دون غيره من الكائنات الحية إنما توجد فيه بسبب النفس . فالإنسان المدرك قوة يتميز بها عن الكائنات غير المدركة وهى النفس .

وبرهان الاستمرار يقوم على ملاحظة أحوال الجسد التى يخضع فيها للتغير، والتبدل، والزيادة، والنقصان، والنفس بخلاف ذلك فإنها تتذكر الأحوال السابقة، وتحس خلال هذا التذكر باستمرارها فى هذه الذكريات المترابطة . وإذن بالنفس موجودة، تأمل أيها العاقل فى إنك اليوم فى نفسك هو الذى كان موجوداً طول عمرك حتى أنك تتذكر كثيراً مما جرى من أحوالك . فأنت إذن ثابت مستمر لا شك فى ذلك . وبدنك وذاتك ليس ثابتاً مستمراً بل هو دائمًا فى التحلل والانتقاص. . ولهذا يحتاج الإنسان إلى الغذاء بدل تحلل من بدنه . . فتعلم نفسك أن فى مدة عشرين سنة لم يبق شىء من أجزاء بدنك ، وأنت تعلم بقاء ذاتك فى هذه المدة. بل جميع عمرك . فذاتك مغايرة للبدن وأجزاءه الظاهرة والباطنة. فهذا برهان عظيم

يفتح لنا باب الغيب؛ فإن جوهر النفس غائب عن الحس والأوهام.

وبرهان وحدة النفس يقوم على ملاحظة وظائف النفس الكثيرة واعتبارها محلاً للمعقولات : المعقولات غير جسمية بحيث لا تنقسم كالأجسام فلابد أن يكون محلها على شاكلتها أى جوهر غير جسمى وغير منقسم، وإذن فالنفس جوهر عقلى غير منقسم. وكذلك فإنه على الرغم من أن للنفس وظائف مختلفة، وقوى شهوانية، وغضبية، ومدركة؛ إلا أنها تظل واحدة . إذ إن هذه القوى لابد لها من رباط غير جسمى يجمع بينها وهو النفس . ففى الإنسان إذن . . يوجد رباط مجمع لسائر الإدراكات والأفعال . وحينما يشير الإنسان إلى نفسه على أنها هى التى تفعل وتدرك، فإنه إنما يشيد إلى موجود وراء البدن أى إلى جوهر مغاير لجملة أجزاء البدن .

أما برهان الإنسان المعلق فى الهواء أو برهان الرجل الطائر .

هذا البرهان يقوم على أن الإنسان لا يغفل عن ذاته فى جميع الأحوال التى استيقظ فيها، ولكنه قد يغفل عن أعضاء وجسمه .

فلو فرضنا أنه معلق فى الهواء لا يدرك أجزاء بدنه، فإنه لا يفعل أبداً عن الشعور بوجود « أنينة ».

قال ابن سينا : ارجع إلى نفسك وتأمل، هل إذا كنت صحيحًا بل وعلى بعض أحوالك غيرها بحيث تفطن للشيء فطنة صحيحة هل تغفل عن وجود ذاتك ولا تثبت نفسك؟ ما عندى أن هذا يكون للمستبصر حتى أن النائم فى نومه والسكران فى سكره لا يعرف ذاته، وإن لم يثبت تمثله لذاته فى ذكره . ولو توهمت أن ذاتك قد خلقت أول خلقها صحيحة العقل والهيئة ، وفرض أنها على جملة من الوضع والهيئة لا تبصر أجزائها، ولا تتلامس أعضاؤها ، بل هى منفرجة ومعلقة لحظة مافى هواء طلق ، وجدتها قد غفلت عن كل شيء إلا عن ثبوتها أنيتها.

النفس وتعددها :

النفس عند ابن سينا لا تتكثر من حيث ماهيتها أو صورتها، إذ هى واحدة بالنوع كثيرة بالعدد . وإنما يرجع تعددها أو كثرتها إلى الأبدان التى تحل فيها وتكون لها كالقوابل ومن ثم . . فإن البدن هو مبدأ تشخص النفس واختلافها بحسب الأفراد . ولا يعنى تعدد النفس أنها كانت فى الأصل نفساً واحدة ثم وُزِّعَت على أجسام كثيرة ، ذلك لأن النفس جوهر روحانى بسيط ، والبسيط لا يتجزأ.

وحتى إذا افترضنا إمكان تجزئتها فإن أجزاءها ستتشابه، أى أن الصور التى ستحل بالأجسام ستكون متطابقة ، ولكن الأجساد ليست متشابهة ، وإذن فلكل نفس جسدها الخاص بها، والمعين لها، والمستعد لقبولها . وحينما تفارق النفوس أجسادها فإنها تظل متشخصة متكثرة ومختلفة كما كانت فى أبدانها لاختلاف مداركها وأزمنة حدوثها واختلاف هيئاتها التى غلبت عليها بحكم اتصالها بهذه الأبدان المعينة لها .

خلود النفس :

وإذا كانت النفس تحدث مع البدن فإنها لا تفسد بفساده إذ هو ليس علة لها . وكذلك فهى ذات روحانية بسيطة غير مركبة .

واختلف ابن سينا عن أرسطو والفارابى بصدد مشكلة خلود النفس ، فأرسطو يرى أن العقل الفعال هو وحده الذى يخلد أما باقى النفس الناطقة فإنها تفنى بفناء الجسد . وكذلك الفارابى فإنه يقصر الخلود على العقل المستفاد بعد أن جعل العقل الفعال عقلاً كونياً خارج النفس الإنسانية، بحسب تفسير الإسكندر الأفروديسى لنصوص أرسطو فى كتاب النفس .

أما ابن سينا فإنه يتمسك بوحدة النفس الناطقة وبساطتها ولا يميز فى جزئها الناطق بين ما هو فان وما هو غير فان .

فالنفس الناطقة عنده جوهر روحانى خالد .

قوى النفس وأفعالها :

رتب ابن سينا للنفس قوى مختلفة بحسب مراتب الحياة الثلاث : النباتية والحيوانية والإنسانية . وتندرج القوى وتتداخل صعداً من أدنى صورة الحياة إلى أرقى صورة منها .

فللنفس النباتية قوى ثلاث : الغاذية والمغمية والمولدة

وللنفس الحيوانية بلإضافة إلى قوى النفس النباتية قوتان : محركة ومدركة.

والمحركة على قسمين :

١- محركة على أنها باعثة؛ وهى القوة الشوقية ولها شعبتان:

الأولى : شهوانية والثانية : غضبية .

٢- ومحركة على أنها فاعلة .

والمدركة أيضًا على قسمين :

١- مدركة من خارج، وهى الحواس الخمس الظاهرة : البصر، السمع، والشم، والذوق، واللمس .

٢- ومدركة من داخل، هى الحواس الباطنة المشتركة (فنطاسيا) الخيال، والمصورة، والمتخيلة (وتسمى المفكرة عند الإنسان) والوهمية الحافظة الذاكرة.

وللنفس الناطقة قوتان : بالإضافة إلى قوى النفس النباتية والحيوانية) قوة نظرية، وقوة عملية، أو قوة عاملة، وقوة عالمة.

وينقسم العقل عنده إلى :

عقل هيولانى، وعقل بالملكة وعقل بالفعل؛ ثم عقل مستفاد وكل عقل

من هذه العقول هو بالقوة بالنسبة إلى ما فوقه بالفعل، بالنسبة إلى ما دونه .

القوى المدركة وموضوعاتها :

عرف ابن سينا الإدراك بأنه : تحصيل ما لصورة الشيء وحقيقيته على نحو من جزئيته أو كليته .

والإدراك الحسى هو الذى يتمثل صورة المحسوس فى الحواس فى حال جزئيته .

أما الإدراك العقلى فهو يمثل صور المعقولات فى العقل . فالإدراك إذن نوعان : حسى وعقلى . والحسى نوعان: ظاهر وباطن، أما العقلى فكله باطن .

الإدراك الحسى الظاهر :

استعرض ابن سينا الحواس الخمس وهي: اللمس، والذوق والشم والسمع والبصر ورتبها من البسيط إلى المركب . فاللمس أولها لأنه أبسطها والبصر آخرها لأنه أكثر تعقيداً .

وهذه الحواس الظاهرة هى الأبواب التى تصل إلينا عن طريقها حقائق الأشياء الخارجية . فلو فقد حس ما لامتنع انتقال محسوسه إلينا . ويتم إدراك الحواس عن طريق تشبهها بالمحسوس وذلك حسب المبدأ القائل بأن الشبيه يدرك الشبية ، فلولا وجود عناصر مادية فى عضو الحس تشبه العناصر المادية فى المحسوس لما تم أى إدراك حسى . إن الحاس فى قوته أن يصير مثل المحسوس بالفعل ، إذ كان الإحساس هو قبول صورة الشيء مجردة عن مادته فيتصور بها الحاس، فالإحساس إذن نوع من الانفعال أو أنه شبيه به إذ إنه قبول من الحواس لصورة المحسوس . وليس هذا الانفعال أو القبول نوعاً من الحركة أو التغير بوجه عام ، إذ ليس ثمة تغير من ضد إلى ضد بل هو استكمال، أى أن الكمال الذى كان بالقوة أصبح بالفعل .

وإذا كان الإحساس على وجه العموم هو أن تستحيل صورة المحسوس إلى العضو الحاس أى تتمثيل فيه بوجه من التجديد، إلا أن هذا لا يعنى انتزاع سائر اللواحق المادية عن الصورة نزعاً محكماً، بل يجب أن تكون الصورة المحسوسة التى يتمثلها الحس على تقدير ما وتكييف ما ، وإلا لما أمكن للحس أن يثبت تلك الصورة إن غابت عن المادة .

وإذن . . فالحس يكون بالقوة الشيء المحسوس ، فالبصر مثلاً قبل أن يتم الإبصار هو موضوع الأبصار بالقوة إلى المرئى بالقوة، واللمس هو الملموس بالقوة والذوق هو المطعوم بالقوة، وهكذا ويكون الحاس بالفعل مثل المحسوس بالفعل ، والحاس بالقوة مثل المحسوس بالقوة .

ويتم فعل الإحساس بآلات جسدية هى أعضاء الحس ، غير أن الإحساس يحصل عن طريق متوسط كالهواء أو الماء بالنسبة لبعض الحواس، وبحصل بالماسية بالنسبة لبعضها الآخر .

المحسوسات :

المحسوسات عند ابن سنيا نوعان :

أحدهما: المحسوس الخاص بكل حاسة كالملموس للمس والمرئى للبصر.

والثاني: المحسوس المشترك بين الحواس فيكون محسوساً بها جميعًا كالحركة، والسكون، والعدد، والشكل، والعظم (المقدار) أو الحجم.

الحواس ووظائفها :

فاللمس أول الحواس من ناحية كونه آلة للحياة ، وعضو اللمس هو اللحم العصبى ، أو اللحم و العصب . فللمس إذن مواضع متعددة منتشرة فى البدن ويتم الإحساس اللمسى بالمماسة بدون متوسط أى يتم فى الجلد المحيط بالبدن ، وليس فى الأعصاب ، إذ أنها عنده مجرد قابل للإحساس وموصل له .

واللمس ضرورى لبقاء الحيوان : لأن مزاج الحيوان مركب من الكيفيات الأربع الأولية وهى : الحرارة، والبرودة، والرطوبة، واليبوسة، وهى مدركات اللمس . أما سائر الحواس فمدركاتها لا تتعلق ببقاء الحياة ومن ثم فضرورتها دون ضرورة اللمس؛ وأما الذوق فهو نوع من اللمس ولكنه يختلف عنه فى أنه يحتاج إلى متوسط هو ، الرطوبة اللعابية ، ويمارس الذوق وظيفته عن طريق نهايات الأعصاب المنتشرة فى طبقة اللسان الظاهرة؛ والشم وعضوه الزائدتان الحلميتان النابتتان من مقدم الدماغ وتمتد إليها أعصاب الشم الآتية من مقدم الدماغ، ويحتاج الشم إلى متوسط: هو الهواء الذى يحمل الروائح والأبخرة.

السمع : والصوت محسوسه الأول أما عضوه فهو الجدار المفروش عليه العصب الحاس للصوت فى الأذن . وليس الصوت أمر قائمًا بذاته بل ينتج عن حركة عنيفة صادمة تحدث بين المقروع والمقروع به . وهو يعرض مع حركة تموج فى الهواء أو فى الماء - التى ينتهى أثرها إلى الصماخ من الأذن ، وهناك تجويف فيه هواء راكد يتموج يتموج ما ينتهى إليه ، ووراءه كالجدار مفروش غليه العصب الحاس للصوت.

والبصر آخر الحواس فى الترتيب وعرفه ابن سينا بأنه كيف ينفعل عن الألوان وهو مرآة يتسبح فيها خيال المبصر مادام يحاذيه.

وعضو البصر هو ملتقى العصبين البصريين فالمحسوس الأول للبصر هو: اللون ، فإن لم يوجد ضوء امتنع الإبصار فى العتمة الحالكة ، فالنور واسطة الإبصار، وهو الذى يظهر اللون بل هو جزء من اللون ومزاج فيه؛ والنور المحسوس كيفية تحدث فى الجسم المضىء فتجعله مرئياً . والأشعة الضوئية لها خاصية النفاذ فى الجسم الشفاف .

الإدراك الحسى الباطن :

إذا كان موضوع الحواس الظاهرة المادة الماثلة أمام الحس فإن موضوع

الحواس الباطنة - وهى أدوات الإدراك الحسى الباطن - هى صورة المادة وإن غابت عن الحواس الظاهرة بعد حضورها أمامها . ويتم الإدراك الحسى الباطن فى الدماغ وهو مركز جميع الحواس الباطنة .

ومن الحواس الباطنة :

١- الحس المشترك .

٢- الخيال أو القوة المصورة .

٣- الوهم أو القوة الوهمية .

٤- الحافظة أو الذاكرة .

فأما الحس المشترك وهو القوة التى تتأدى إليها المحسوسات كلها فيجمعها ويقارنها بعضها بالبعض الآخر ، والحس المشترك قابل للصورة لا حافظ لها، فلا تثبت الصور فيه زماناً طويلاً بعد غياب المحسوس، لكن هذه الصور تنتقل إلى خزانة الخيال أو المصورة فتصبح سبباً لأفعال الحواس الباطنة . والحس المشترك عضو مستقل فى الدماغ .

وأما الخيال أو القوة المصورة : فهى قوة تحفظ صور المحسوسات بعد تجريدها عن المادة بدرجة تفوق تجريد الحس المشترك لها ، ومع هذا . . فلن يصل هذا التجريد إلى مستوى التجريد العقلى الخالص . إذ أن الخيال لا يجرد الصورة تماماً من لواحق المادة . ذلك أن الصورة التى فى الخيال والتى يمكن استحضارها فى غيبة المحسوس تكون على تقدير ما، وتكييف ما، ووضع ما .

ولا تنحصر وظيفة الخيال فى حفظ الصور فحسب بل إنه قد يتناول الصورة المخزونة بالجمع والتفريق أى بالتركيب والتحليل ، فيؤلف منها صوراً جديدة لم يقابلها الإنسان فى الحس ، من حيث أن لها هيئات مستحدثة من عناصر متفرقة فى خزانة الخيال . وهذه الصور والأشكال الجديدة هى مثل ما يراه النائم فى نومه والحالم فى يقظته . ويسمى ابن سينا هذه القوة الخيالية

عند الإنسان . والتى يقول إن وظيفتها ابتكار الصور الجديدة -وبالمفكرة- ويسميها عند الحيوان « بالمتخيلة ».

وعلى هذا قد تنبه ابن سينا إلى أهمية الخيال المركب أو المؤلف أو الخالق وميزه عن الخيال الذى يردد الصور المخزونة فى هيئاتها الواردة عليها من الحس المشترك .

والوهم أو القوة الوهمية وهى قدرة تدرك المعانى التى تخرج عن نطاق الحس المشترك والمتخيلة ، لأنها ليست بذاتها مادية، وإن عرض لها أن فى مادة كإدراك الشاة عداوة الذئب وحكمنا على الشىء الأصفر بأنه عسل وحلو.

فالوهم قوة تدرك المعانى غير المحسوسة الموجوة فى المحسوسات الجزئية على وجه جزئى . فهو وإن كان يقوم على تجريد للصور أشد مما سبق إلا أنه لا يعتبر عملية عقلية ، وإنما يتوصل إلى إدراك المعانى التى يعجز الحس الظاهر عن إدراكها عن طريق إلهامات فائضة من الرحمة الإلهية ، مثل ما يحدث للطفل من تعلق بثدى أمه ، ومثل ما يحدث من إدراك النسبة بين صورة الشىء ، وصورة ما يقترن به من لذة أو منفعة ، وترتسم فى الذهن معنى النسبة بينهما، فإذا ظهرت للمتخيلة صورة الشىء من خارج تحركت فى الصورة، وتحرك معها ما قارنها من المعانى النافعة أو الضارة ، فأحس الوهم بكل ذلك فرأى المعنى مع تلك الصورة[١] .

وأشار ابن سينا إلى أن الوهم هو الحاكم الأكبر فى الحيوان، وعنه تصدر أكثر الأفعال الحيوانية فهو إذن رئيس القوى الحسية التى تشرف عليها . فيكون الوهم بذاته حاكماً، وبحركاته وأفعاله متخيلاً ومتذكراً .

وأما الحافظة أو الذاكرة فهى خزانة الوهم وهو آخر القوى الحسية، وتسمى

---

(١) ابن سينا ، الشفاء ص ١٧٨ وما بعدها ، نقلاً عن الدكتور محمد على أبو ريان فى تاريخ الفكر الفلسفى فى الإسلام ص ٤٣٨ .

أيضًا متذكرة، فـهى حافظة لأنها تصون ما فيـها وهى متذكرة لاستـعادتها ما نفذ الصور .

هذه إذن هى قوى الإدراك الحيـوانية وللإنسان فضـلاً عن هذه قوى أخرى للإدراك العقلى نشرع الآن فى بيانها :

الإدراك العقلى :

يتم هذا الإدراك عن طريق قوى النفس الناطقة فى الإنـسان وقد أشرنا إلى أن النفس الناطقة عاملة وعالمة، أى أن لها عقلاً عملياً، وآخر نظريًا . فالأول أى العمـلي: هو مبدأ حـركة الإنسـان بعد الرؤية ، وهو الذى يتـسلط على البدن ويدبره فتنشأ من ذلك هيئـات تسمى فضائل أو رذائل ، فالأخلاق إذن مرجعها إلى العقل العملى الذى يأتمر بتوجيه العقل النظرى .

أما العقل الـنظرى فهو قوة غيـر مادية، ينتزع المعقـولات أى الكليات من المعانى الجـزئية، وذلك بتجـريدها من المادة ولواحقهـا تجريداً تاماً. فوظيـفة العقل النظرى الرئيسية إذن تجريد الصور العقلية للحصول على مبادىء التصور بمساعـدة الخيال والوهم، بالإضـافة إلى أن العقل هـو الذى يربط بين الصور العـقليـة . سلبـاً وإيجـاباً عن طريـق الأحكام ، وهو أيضـاً الذى يحـصل المقدمات التجريبية لأجل الاستدلال المنطقى .

ويكون العقل قـبل إدراكه للمعقـولات عقلاً بالقوة ، ويخـرج إلى الفعل بتأثير عقل آخر، بالفعل تكون عنده مبادىء الصور العقلية مجردة عن المادة ، وتكون نسبة هذا العقل الأخير إلى نفـوسنا كنسبة الشمس إلى أبصارنا . فإن القوة العـقلية إذا اطلعت على الجـزئيات التى فى الخـيال وأشرف عليـها نور العقل الفـعال فـينا ، استحـالت مجردة عن المادة وعـلائقهـا، وانطبعت فى النفس الناطقة. . وهذا يعنى أن مطالعتها تعـد النفس لأن يفيض عليها المجرد من العقل الفعال .

مراتب العقل النظرى :

وللعقل النظرى أربع مراتب :

أولها : من جهة قوى الحس « العـقل الهيولانى » ويليه فى المرتبة علوًا « العقل بالملكة » (وهذا الثـانى) ، ويعلو هذا الأخير العـقل بالفعل ، (وهذا الثالث) وأخـيراً الرابع : (العـقل المستـفاد) أرفع مراتب العـقل فى النطاق الإنسانى :

فأما العقل الهيولاني، فهو قـوة مطلقة أو استعداد محض هو موجود لدى كل شخص .

وأما العقل بالملكة، هو الذى تحصل فيه المعقولات الأولى التى هى مبادىء التصـور التى يقع بها التصديق لا بـاكتسـاب مثل قـولنا: إن المستقيم أقـصر مسافة بين نقطتين ، وإن الكل أعظم من الجزء .

والعقل بالفـعل، فهو الذى تحصل فـيه المعقولات الثـوانى التى تستند فى حصولها على المعقولات الأولى .

وأخيراً العقل المسـتفاد، وهو كمال العقل بالفعل، وتكون فـيه المعقولات حاضرة بالفعل يطالعها ويعقلها بالفعل، ويعقل أنه يعقلها .

أما العـقل الفعال : فـليس عقلاً إنسـانياً بل هو عقـلاً كونيـاً وهو العقل العاشر فى سلسلة العقول الصـادرة عن الأول ، لكنه يقوم بدورها فى المعرفة الإنسانية إذ إنه هو الذى يخرج المعقولات من القوة إلى الفعل ، وهو بالنسبة لنا كالشمس بالنسبة للبصر ، فكما تضىء الشمس الأجسام فتجعلها مرئية ، فكذلك يشرق العقل الفـعال على نفوسنا فيخرج العقـل الهيولانى من القوة والفعل فيـحصل فينا العقل بالملكة، ويسـتمر تدخل العقل الفعـال فى عملية التعقل إلى أن تصير المعقولات حاضرة فى العقل المستفاد .

فالعـقل الفعال إذن هو همزة الوصل بـين الإنسان وعالم العقـول العليا .

وهو أساس أى إدراك عقلى وعن طريقه يستطيع الإنسان معرفة الغيب .

العقل القدسى :

وهو عبارة عن استعداد قد يشتد فى بعض الناس حتى لا يحتاج فى أن يتصل بالعقل الفعال إلى كبير شىء وإلى تخريج وتعليم .

إذن .. فلبعض الناس قوة حدسية تمكنهم من الاتصال بالعقل الفعال بدون حاجة إلى تعلم فيعرفون كل شىء فى أنفسهم .

وهذه الحال من العقل الهيولانى تسمى عقلاً قدسياً هو من جنس العقل بالملكة ، ولكنه أرفع منه لأنه لا يشترك فيه جميع الناس .

فقد يكون شخص من الناس مؤيد النفس بشدة الصفاء وشدة الاتصال بالمبادىء العقلية إلى أن يشتعل حدساً ، أعنى قبولاً لإلهام العقل الفعال فى كل شىء .. فترتسم فيه الصور التى فى العقل الفعال .. وهذا ضرب من النبوة ، بل أعلى قوى النبوة ، والأولى أن تسمى هذه القوة ، قوة قدسية ، وهى أعلى مراتب القوى الإنسانية .

وهذه القوى القدسية عند الإنسان تلاقى ذوات الملائكة فتخاطبها فتتلقى منها صور الوحي، بالإشارة، أو بالانتقاش، أو بالصوت المسموع .

الإلهيات :

والعلم الإلهى هو أهم مبحث فى علم ما بعد الطبيعة، لأنه يبحث الوجود المطلق ولواحقه التى له بذاته وفى أفعاله وصفاته.

وعرف ابن سينا العلم الإلهى - فى إلهيات النجاة: بأنه العلم الذى يبحث فى الوجود المطلق وينتهى فى التفصيل إلى حيث تبتدىء منه سائر العلوم ، فيكون فى هذا العلم بيان مبادىء سائر العلوم الجزئية .

إثبات وجود الله :

ولابن سينا طريقتان لإثبات وجود الله :

(١) طريق برهان عقلي .

(٢) طريق حدسى .

فأما الطريق الأول: فإنه يستند إلى قسمة الوجود إلى واجب وممكن، والواجب الوجود هو الموجود الذى متى فرض غير موجود عرض منه محال . والممكن الوجود الذى متى فرض غير موجود لم يعرض منه محال . والواجب الوجود هو الضرورى الوجود والممكن الوجود هو الذى لا ضرورة فيه بوجه ، أى لا فى وجوده ولا فى عدمه.

وواجب الوجود إما يكون واجباً بذاته وإما أن يكون بغيره، والحق الأول البارى عز وجل هو الواجب الوجود لذاته لا لشىء آخر، ويلزم محال من فرض عدم وجوده .

أما واجب الوجود بغيره فهو واجب لا بذاته ، فالاحتراق واجب الوجود لا بذاته، ولكن عند فرض التقاء القوة الفاعلة بالطبع والقوة المنفعلة بالطبع أعنى المحرقة والمحترقة .

وإذن . . فلدينا ثلاثة أقسام للوجود : واجب الوجود بذاته، وواجب الوجود بغيره، وممكن الوجود .

وواجب الوجود هو العلة الأولي، ومبدأ الوجود المعلول على الإطلاق ؛ فلا توجد سوى علة واحدة مطلقة هى واجب الوجود لأن ما سوى الواجب هى الممكنات أى الموجودات الصادرة عنه، المفتقرة فى وجودها الممكن إلى عتله ، وترتقى العلل كلها إليه إذ هو غاية الموجودات جميعًا من حيث أنه معشوق ومعقول ، وبذلك ترجع العلل المادية، والفاعلية، والصورية إلى العلة الغائية أى العلة الأولى المطلقة، وهو البارى عز وجل .

وأما الطريق الثـاني: وهو الطريق الحدسى فهـو يختلف عن الطريق الأول فى أنه لا يستخدم فيـه الأسلوب المنطقى فى البرهان ، وكذلك لا يرجع إلى المخلوقات بإعـتبارها آثاراً دالة على وجـود الصانع كمـا هو الحال فى الدليل الكزمولوجى ، بل يتجه ابن‌سينا مباشرة إلى فكرة الوجود وليجعلها موضوعاً لإدراك حدسى، فيقول : «تأمل كيف لا يحتـج بياننا لثبوت الأول ووحدانيته إلى تأمل لغيـر نفس الوجود ولم يحتج إلى اعـتبار من خلقـه وفعله» ، وإن كان ذلك دليـلاً عليه ، لكن هذا الباب أوثق وأشـرق - أى إذا اعتبـرنا حال الوجود من حيث هو موجود - وهو يشهـد بعد ذلك على سائر ما بعده فى الوجود .

أى أن هذا الدليل يأتى على عكس الدليـل الكزمولوجى ، فـبدلا من أن نستدل على الأول بمخلوقاته نستدل به عليها .

واجب الوجود ذاته وصفاته:

رأى بن سينا أن واجب الوجود واحد من جميع الوجوه: واحد لا شريك له وواحد فـى ذاته وواحد فى صفـاته، وواحد فى أفـعاله، بمعنى أن الـفعل وإرادة الفعل شىء واحد فى ذات الله . . ومن حـيث الوحدة العددية نجد أنه لا يجـوز أن يكون واجب الوجود أكـثر من واحـد ، لأن كل متـلازمين فى الوجود متكافئان فلهما علة خارجية عنهما، فيكونان واجبى الوجود بغيرهما.

ومن حيث وحدة الذات نجد أن ذاته لا تنقسم إلى أجزاء إذ هى بسيطة غير مركبة . إذ لو كان مركباً من أجزاء تقومه ، لكان وجوده لا يتم إلا بأجزائه، ولارتفعت عنه صفة واجب الوجود بذاته .

وهو خيـر محض، وكـمال محـض وحق بكل معانى الحـق ، وهو عقل وعاقل ومعقول ، وهو حكمة وحكمتـه إرادته الثابتة التى لا تتغير ولا تسعى لغاية، وهو بذاته عاشق بل ومعشوق ولذيذ وملتذ[١].

---

(١) د. محمد على أبو ريان ، المرجع السابق ، ص ٤٤٣ وما قبلها .

علم الله بالجزئيات :

جاء فى كتـاب الله تعالى : **﴿لا يعزب عنه مـثقال ذرة فى السـموات ولا فى الأرض﴾**[١] فهذا هو إله الإسلام . أمـا إله أرسطو فلا يعقل إلا ذاته ولا يليق به أن يـدرك مـا دونه من الكائنات . وهنا أراد ابن سـيـنا أن يوفق بين الفلسفة والدين فقـال : واجب الوجود إنما يعقل كل شيء على نحو كلى ، ومع ذلك فليس يعـزب عنه شيء شـخصى فـلا يعزب عنه مـثقـال ذرة فى السموات ولا فى الأرض[٢].

ولكن كيف يكون ذلك؟

قال ابـن سينا : ليس يجـوز أن يكون واجب الوجود يعـقل الأشيـاء من الأشياء ، وإلا فذاته متقومـه بما يعقل ، فلا تكون واجبة الوجود . لكن الله إذا عقل ذاته أنه مبدأ كل موجود عقل أوائل الموجودات عنه وما يتولد عنها . ولا شيء من الأشياء يوجد إلا وقـد صار من جهة ما واجباً بسـببه ، فتكون هذه الأسباب تتأدى بمصادماتها إلى أن توجد عنها الأمور الجزئية .

فالأول يعلم الأسباب ومطابقاتها ، فيـعلم ضرورة ما تتأدى إليه وما بينها من الأزمنة ومـا لها مـن العودات ، لأنه ليس يمكـن أن يعلم تلك ولا يعلم هذه ، فيكون مدركـا للأمور الجزئية من حيث هى كليـة أعنى من حيث لها صفات[٣].

حدوث العالم وقدمه :

قال ابن سينا : إن المـتقدم يقال بخمـسة معان : أحدها بـالزمان، والثانى بالمرتبة أو الوضع الذى يكون التـأخر المكانى صنفاً منه ، والثـالث بالشرف، والرابع بالطبع، والخامس بالمعلولية .

---

(١) القرآن الكريم ، سبأ آية ٣ .

(٢) حنا الفاخورى ود. خليل الجر ، المرجع السابق ص ٢٢٨ .

(٣) نفس المكان .

والأخيران يشتركان فى معنى واحد وهو التأخر بالذات.

والمعنى المشترك أن يكون الشيء محتاجاً إلى آخر فى تحققه ولا يكون ذلك الآخر محتاجاً إلى ذلك الشيء . فالمحتاج هو المتأخر بالذات عن المحتاج إليه.

وهكذا . . فالعالم قديم لأنه صدر عن الله منذ الأزل، لأن الله عقل ذاته منذ الأزل، وهو متأخر عن الله بالشرف، والطبع، والمعلولية، والذات .

ولا يجوز أن يكون العالم متأخراً عن الله بالزمان ، لأنه لو وجد الله ثم وجد العالم لكان بين الوجودين زمان فيه عدم ، ولا يجوز أن يتميز فى العدم وقت ترك ووقت مشروع ، وبم يخالف الوقت الوقت ؟ أيضاً إذا كان وقت لم يكن الله فيه محدثاً للعالم عقبه وقت آخر أصبح فيه محدثاً ، فكيف نعلل هذا الحدوث ؟

بين ابن سينا أن المحدث لا يحدث إلا بحادث يحل فى المحدث ، وهذا يكون إما بالطبع وإما بعرض غير الإرادة وإما بالإرادة . فإن كان بالطبع فقد تغير الطبع، أو كان بالعرض فقد تغير العرض، أو كان بالإرادة فقد تغيرت الإرادة ، وهذا كله لا يليق به تعالى . فالعالم إذن قديم بالزمان متأخر عن الله بالذات والله علته ومبدأه .

الأخلاق والسياسة :

اهتم ابن سينا بالأخلاق والسياسة فكتب فى السعادة والشقاوة، وكتب فى السياسة أعنى ما يجب أن يتحلى به كل إنسان فى المجتمع من صفات النفس والخلق لكى يعيش سعيدا؛ وقد نثر آراءه الأخلاقية فى مختلف كتبه وكتب رسالة خاصة فى السياسة تتضمن :

١ - الكلام علي تفاوت الناس فى الصفات والرتب .

٢ - الكلام فى سياسة الرجل لنفسه ولدخله وخرجه ، وأهله وأولاده وخدمه.

رأى ابن سينا أن إصلاح الغير لا يقوم إلا على إصلاح الذات وأن إصلاح الذات أقرب إلى الإنسان من إصلاح الغير ، ولما كان الأمر كذلك كان لابد للمرء من أن يبدأ بإصلاح نفسه . ولما كان الإنسان مركبا من نفس ناطقة، وجسد مادي، كان لا بد له من تقديم الأفضل، وتغليب العقل على جميع النزعات الأخرى . لأنه متى سيطر العقل استقام الأمر وصلحت الأعمال.

والنفس -كما لا يخفي- غارقة فى المادة ومن ثم فهى كثيرة العيوب؛ والعيوب من شأنها أن تقف حجر عثرة فى طريق السعادة فوجب على العاقل أن يتتبع عيوب نفسه ويعرفها كلها ثم يعمل على استئصالها . . فقد توسع فى قضية محاسبة النفس وطلب أن يجعل الإنسان لنفسه ثوابًا وعقاباً ، فإذا أحسنت كافأها ببعض مسراتها ، وإن أساءت عاقبها وأنبها .

وقال : من أراد إصلاح نفسه فعليه أن يتصفح أخلاق الناس فيختار منها ما كان حسنًا ويقتدى به، وينبذ ما كان سيئاً ويبتعد عنه .

ورأى أن أحوج الناس إلى الإصلاح الرؤساء، وأنهم أبعدهم عن ذلك لغفلتهم عن نفسهم، وتزلف الناس لهم، وضعف ميلهم إلى قبول النصيحة، وامتناع الناس عن إظهار مساوءهم وتنبيههم على عيوبهم .

وأما عن سياسة المرء فى دخله وخرجه . . فبين ضرورة القوت للإنسان، وكيف يجب عليه أن يحصله بالكسب الشريف إن لم يأته عن طريق الوراثة؛ ويكون ذلك بالتجارة أو الصناعة ، والصناعة أفضل لأنها أوثق وأبقى . .

وعلى الإنسان إذا كثر ماله أن ينفق قسماً منه على ذوى الحاجات ويحتفظ بالباقى ليوم الشدة ، وعليه إذا أنفق على الغير أن يضع معروفه فى محله، وصدقته فى موضعها، وأن يلزم الاعتدال فى الشفاء، فقال : للمعروف شرائط : أحدها تعجيله فإن تعجيله أهنأ له ، والثانية كتمانه ، فإن كتمانه أظهر له ، والثالثة تصغيره فإن تصغيره أكبر له ، والرابعة ربه ومواصلته فإن قطعه ينسى أوله ويمحو أثره ، والخامسة اختيار موضعه ، فإن الصنيعة إذا لم

توضع عند من يحسن احتمالها، ويؤدى شكرها، وينشر محاسنها، ويقابلها بالود والمبالاة ، كانت كالبذر الواقع فى الأرض السبخة التى تحفظ الحب، ولا تنبت الزرع .

ثم عالج سياسة المرء لأهله وعرض لقضية المرأة فى رسالة الإشارات وغيرها ولقضية الزوجة فى رسالة السياسة المدنية .

ونظر ابن سينا إلى المرأة نظرة حذر وفطنة ، لا نظرة إلى عنصر جوهرى من عناصر المجتمع . فهى عنده بمنزلة خادمة للرجل، ومدبرة لشئون بيته ، وما اتخذها الرجل زوجة إلا لهذه الغاية أولاً، وما سوى ذلك فثانوى .

ولما كان الأمر كذلك كان لا بد للمرأة من أن تتحلى بعدة بصفات لتقوم بواجبها على أحسن وجه ، ومن تلك الصفات أن تكون عاقلة ، دينة ، حيية ، فطنة ، ودوداً ، ولوداً ، قصيرة اللسان ، مطواعاً لزوجها ، لازمة جانب التصون .

وعلى المرأة أن يكون لرجلها عندها هيبة واحترام . وعلى الرجل أن يتعهد أمر زوجته، فيحافظ على كرامته، ويصدق فى كلامه حتى لا تذهب هيبته من قلبها . وعليه أن يخلص لها ويقدرها حق قدرها حتى تزداد به تعلقاً وله إخلاصاً ؛ وعليه أن يضيق نطاق علاقتها مع الناس ويشغلها بتدبير شئون بيتها وأولادها، حتى لا تنقاد لحيلها ومكايدها، وتذهب مع كل هوى وتصرف همها كله إلى التبرج، والتصدى للرجال بزينتها .

وعن سياسة المرء فى الأولاد وضع ابن سينا قانونه التربوى الذى تناول الولد منذ ولادته الى أن يصير رجل عمل .

فطلب أن يحسن الأهل اختيار الأسماء لأبنائهم، واختيار المرضعات ، ورأى أن الاسم الحسن يكون باعثاً للإنسان على العمل بموجب اسمه ، وأن للّبن الذى يرضعه الطفل أثراً فى صحته ومزاجه .

وطلب أن يبدأ الأهل بالعمل التربوى منذ الفطام إذ يكون عود الطفل ليناً،

وطبيعته شديدة القابلية للتقويم ، ويكون بعيداً عن تأثيرات الأخلاق الذميمة. وتكون التربية بأسلوب يجمع الشدة إلى اللين، ويمزج الترغيب بالترهيب ، ولا يخلو من ضرب إذا اقتضى الأمر ودعت إليه الحاجة .

ثم يعنى الأهل بشأن تعليم الأولاد فيختارون المؤدب الديِّن العاقل الذى أهلته الصفات العقلية والأخلاقية للقيام بمثل هذه المهمة ؛ المؤدب المتحلى بالبشاشة والرصانة والنظافة والوقار .

ولتكن المرحلة الأولى من التعليم قائمة على تعاليم الدين، وحفظ الشعر الحاث على مكارم الأخلاق . وليحرص الأهل على أن يكون أبناؤهم فى مكتب ضم أبناء سراة القوم، وذوى الأخلاق العالية ، فإن الصبى مقتد بالصبى وعنه آخذ وبه آنس . وليعمل الأهل بعد الدراسة على تلقين صناعة لأبنائهم، ولتكن الصناعة وفق ميول أبنائهم واستعداداتهم الطبيعية .

وعلى الأهل بعد ذلك أن يزوجوا أبناءهم ويدعوهم وشأنهم وإلا كان الأبناء وبالاً على الآباء .

وأخيرًا عالج ابن سينا سياسة الخدم فيوصى بهم خيراً لأنهم أعوان يحملون عن المرء أعباء كثيرة ؛ ولكن يجب على المرء أن يحسن اختيارهم، وألا يجعلهم فى خدمته إلا بعد الاختبار أو بعد التدقيق فى حالهم ، فإن كانوا من ذوى العاهات، أو الكيس الكثير أو الدهاء فليتجنبهم ولينج من مكرهم . ومن أهم الأمو فى الخدمة أن لا يُنقل عامل من عمل أتقنه إلى عمل آخر ، لأن النقل من أسباب الدمار ، وليستعمل المرء مع خادمه التأنيب إذا خالف، ولا يصرفه إلا لمعصية شنعاء .

ورأى ابن سينا أن السياسة تهدف إلى السعادة، وأن الإنسان فى كل أعماله يطلب السعادة التى هى كمالها .

والسعادة لا تتم للإنسان إلا بالاجتماع لأنه اجتماعى بالطبع، فقال : إن الإنسان لا يحسن معيشته لو انفرد وحده، شخصاً واحداً، يتولى أمره من

غير شريك يعاونه على ضروريات حاجاته . وأنه لابد أن يكون الإنسان مكفياً بآخر من نوعه يكون ذلك الآخر أيضا مكفياً به وبنظيره . . .

حتى إذا اجتمعوا كان أمرهم مكفياً . ولهذا اضطروا إلى عقد المدن والاجتماعات .

والسعادة قائمة فى اللذة التى تقوم بدورها بالعقل؛ واللذة أربعة أنواع :

١ -.عقلية .　　　　٣- سامية

٢- حسية.　　　　٤- خسيسة .

فأما اللذة العقلية فهى كمال العقل بحصوله على المعقولات أى هى أن تصبر النفس الناطقة عالماً عقلياً بالفعل . وأما اللذة الحسية فهى كمال الحس بالمحسوسات الملائمة . أما اللذة السامية فهى تلائم النفس المدركة للكمال ، وذلك الكمال الأتم والأوفى والأثبت .

وأما اللذة الخسيسة فهى أفعال البدن السافلة . ومن المعلوم أن اللذة عامة تقوم فى الشعور بالكمال، وإن لم يكن شعور بالكمال لم تكن لذة .

والناس بالنسبة إلى السعادة فئتان :

الفئة الأولى : تطلب السعادة العقلية التى تفوق الأخرى بقدر ما تفوق النفس الجسد ؛ وما السعادة السامية إلا مشاركة للملأ الأعلى فى ملذتهم العقلية الأبدية .

الإنسان يستطيع فى هذه الحياة أن يبلغ السعادة السامية إذا حصل من العلوم النظرية والعملية قدراً كبيراً وإذا تحلى بالفضائل المختلفة .

سعادة النفوس بعد الموت هى السعادة السامية التامة للنفوس التى أصبح عندها الكمال ملكة ، أى للنفوس العارفة . . . فكانت مكملة بالمعقولات، متحلية بالفضائل . وكذلك تفوز النفوس الجاهلة بشىء من تلك السعادة السامية إذا لم تكن مقيدة بملذات الجسد الحسية لأن النفوس فى عالمها الآخر

تنتقل إلى مكانات متعلقة به، وإلى ما كانت تصبو إليه .

الفئة الثانية : تطلب السعادة الخسيسة ؛ كما تطلبها البهائم . فإذا انغمست النفوس فى ملذات الجسد لم تصب إلى الخير المطلق سواء كانت عالمة أم جاهلة ، انتقلت فى العالم الآخر إلى الشقاوة الأبدية . وتكون السعادة والشقاوة فى العالم الآخر على مقياس المعرفة، والشقاوة الأبدية عنده قائمة على أن تتذكر النفوس أجسادها وملذاتها التى انغمست فيها فى حياتها الأرضية والتي، حرمتها فى الحياة الأخرى مع شدة تعلقها بها وتألم من جراء ذلك أشد الألم[١].

♥♥♥

(١) حنا الفاخورى ود. خليل الجر ، تاريخ الفلسفة العربية ، ج ٢ ص ٢٣٤ وما قبلها .

الفصل الرابع

٤- الغزلى (٤٥٠هـ - ٥٠٥هـ) :

إذا ذكرت أسماء العلماء اتجه الفكر إلى ما امتازوا به من فروع العلم وشعب المعرفة (مصطفى المراغي)[١] فإذا ذكر الكندى والفارابى وابن سينا خطر بالبال فلاسفة عظماء من فلاسفة الإسلام ، وإذا ذكر البخارى ومسلم وأبو داود وغيرهم خطر بالبال كبار المحدثين الذين لهم أقدارهم فى الحفظ والصدق والأمانة ومعرفة الرجال . وكذلك فى التفسير والفقه والتصوف وغيرهما.

أما إذا ذكر الغزالى فقد تشعبت النواحى ولم يخطر بالبال رجل واحد بل خطر بالبال رجال متعددون لكل واحد قدرته وقيمته ، يخطر بالبال الغزالى الأصولى الحاذق الماهر، والغزالى الفقيه الحر، والغزالى المتكلم إمام السنة وحامى حماها ، والغزالى الاجتماعى الخبير بأحوال العالم، وخفيات الضمائر، وكنونات القلوب ، والغزالى الفيلسوف أو الذى ناهض الفلسفة وكشف عما فيها من زخرف وزيف ، والغزالى المربي، والغزالى الصوفى الزاهد، وإن شئت فقل إنه يخطر بالبال رجل هو دائرة معارف عصره، متعطش إلى معرفة كل شىء نهم إلى فروع جميع المعرفة[٢].

بالإضافة إلى ذلك ، فإن للغزالى جوانب أخرى وقد قدم الباحثون دراسات فيها منها السياسة، وعلم النفس، والدعوة، وغيرها.

والجانب الذى يهمنا فى هذا البحث هو الجانب الفلسفى الذى لا يزال الباحثون يختلفون فيه، لأن الغزالى عرف بتكفيره للفلاسفة وخاصة الفارابى وابن سينا .

---

(١) د. عادل زعبوب ، منهاج البحث عند الغزالى ، ص ٧ .

(٢) نفس المكان .

فذهب بعضهم إلى أن الغزالى ليس فيلسوفًا بل عدو للفلسفة، وذهب البعض الآخر إلى أنه فيلسوف رغم موقفه تجاه الفلاسفة لأنه لا يمنع من اعتبار الغزالى فيلسوفاً .

وهذا هو رأينا أيضًا مؤيدًا بأدلة نذكرها فيما بعد قد ذكرناها فى رسالتنا التى حصلت بها على الدكتوراه وهى « المنهج الفلسفى عند الغزالى وديكارت للوصول إلى الحقيقة » .

أسرته :

هو أبو حامد محمد بن محمد بن أحمد الطوسى الغزالى رحمه الله تعالى، وكنى بأبى حامد لولد له مات صغيرًا[١] واشتهر بالطوسى نسبة إلى طوس وهى مدينة بخراسان بينها وبين نيسابور نحو عشرة فراسخ، تشتمل على بلدتين يقال لأحدهما: الطابران، وللأخري: نوقان، ولهما أكثر من ألف قرية فتحت أيام الخليفة عثمان بن عفان رضى الله تعالى عنه[٢].

واشتهر أيضاً بالغزالى بتشديد الزاى المعجمة وتخفيفها، والقراءتان جائزتان وواردتان فى كتب العلماء .

والغزالى بالتشديد نسبة إلى الغزال على عادة أهل خوارزم وجرجان فإنهم ينسبون إلى القصار القصارى وإلى العطار العطارى وهو المشهور عندهم [٣] .

والغزال هو الكثير الغزل على وزن المبالغة فعّال؛ يفيد النسبة من غير التجاء إلى يائها، وإن إضافة الياء إلى الغزال المبالغة تدل على نسبة بعد نسبة على العادة المذكورة .

فأبوه نسب إلى غزل الصوف فسمى بالغزال المبالغة ونسب أبو حامد إلى

---

(١) السبكى ، طبقات الشافعية الكبرى ، ج٦ ص ١٩١ .

(٢) الحموى ، معجم البلدان ، ج٤ ص ٤٩ .

(٣) ابن خلكان ، وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان ، ج٤ ص ٢١٦ .

أبيه فصار الغزالى[1] بالتسديد وياء النسبة .

والغزالى بالتخفيف نسبة إلى غزالة وهى قرية من قرى طوس، وأيدت هذه القراءة برواية الغزالى حيث قال : أخطأ الناس فى تثقيل جدنا وإنما هو مخفف [2] .

وأنكر بعض الباحثين هذه النسبة، وشكوا فى هذه الرواية وذهبوا، إلى أنها منحولة [3] . ولكن الحموى لا ينفى وجود قرية غزالة فليس بمستبعد أنها من بين الألف المذكور .

وأسرة الغزالى معروفة فى التاريخ لوجود علماء أجلاء فى بعض أفرادها منهم :

(١) الشيخ أحمد بن محمد الغزالى الكبير الفقيه الشافعى المكنى بأبى حامد وهو عم حجة الإسلام أخو أبيه وقيل: إنه عم أبيه أخو جده ، وهو يوافقه فى النسبة، والكنية، واسم الأب؛ وتوفى بين الأربعمائة والخمسائة، ودفن بطوس، وأهلها يسمونه بالغزالى الماضي، وعليه تتلمذ الزاهد أبو على الفارمذى [4] .

(٢) حجة الإسلام محمد بن محمد الغزالى صاحب إحياء علوم الدين .

(٣) العلامة أبو الفتوح أحمد بن محمد الغزالى الفقيه الشافعى الواعظ المشهور وهو شقيق حجة الإسلام :

(٤) الشيخ أحمد بن محمد الغزالي، ابن الغزالى الكبير الماضى فاق والده فى العلم[5].

---

(١) الدكتور أحمد الشرباصى ، الغزالى والتصوف الإسلامى ، ص ٢٤ .

(٢) المرتضى ، اتحاف السادة المتقين فى شرح إحياء علوم الدين ، ج١ ص١٨ .

(٣) نفس المكان ، الدكتور عبد الأمير الأعسم ، الفيلسوف الغزالى، ص٢٨ .

(٤) المرقصى ، المصدر السابق ، ص ١٩ .

(٥) السبكى ، المصدر السابق ، ج٦ ص ٦٢ .

(٥) الشيخ محمد بن محمد الغزالى الطوسى وهو حفيد بعيد بحجة الإسلام وهو جده الثامن توفى فى حلب سنة ٨٣٠هـ(١).

والد الإمام محمد الغزالى هو محمد بن محمد بن أحمد الغزالى رجل من الصالحين، وكان محباً للعلم والعلماء. فكان يحضر فى مجالسه الفقهاء والوعاظ، ويخدمهم، ويحسن إليهم بما رزقه الله تعالى من كسب يده(٢).

وكان يدعو الله تعالى أن يرزقه ابناً فقيهاً من الفقهاء وابناً واعظاً من الوعاظ ، فاستجاب الله تعالى له ورزقه محمد وهو حجة الإسلام، وأحمد وهو الواعظ المشهور.

وكان هذا الوالد يهتم بابنيه إهتماماً بالغاً؛ وقد ادخر لهما قليلاً من المال من كسب يده ليساعدهما فى دراستهما. فلما حضرت منيته وصى بابنيه إلى صديقه الصوفى وطلب منه أن يقوم بتربيتهما وتعليمهما وإنفاق عليهما ما خلفهما(٣).

دراسة الغزالى ومراحلها :

بدأ الغزالى دراسته على مربيه الصوفي، ثم على الفقيه الراذكانى ويلى بعد ذلك على الشيخ إسماعيل؛ وانتهت دراسته على يد الإمام الجوينى - رحمه الله تعالى وبذلك كانت لدراسته أربع مراحل :

المرحلة الأولى :

بدأت هذه المرحلة بعد وفاة والد الغزالي، وأقبل الصديق الصوفى على تربية وتعليم الغزالى وشقيقه أحمد وفاءً بالعهد وعملاً بالوصية إلى أن فنى المال الذى كان يخلفه لهما أبوهما وتعذر على الصوفى القيام بالواجب فقال للولدين : اعلما أنى قد أنفقت عليكما ما كان لكما وأنا رجل من الفقر

---

(١) الدكتور أحمد الشرباصى ، المرجع السابق ، ص ٢٧ .

(٢) السبكى ، المصدر السابق ، ص ١٤٩ .

(٣) نفس المصدر ، ص ١٤٣ و ١٤٤ ؛ والمرتضى ، المصدر السابق، ص ٧.

والتجريد بحيث لامال لى فأواسيكما به . وأصلح ما أرى لكما أن تلجئا إلى مدرسة كأنكما من طلبة العلم، فيحصل لكما قوت يعينكما على وقتكما [١]. ففعلا ذلك وكان هذا الصوفى سبباً فى سعادتهما وعلو درجتهما[٢].

المرحلة الثانية :

هى المرحلة التى درس الغزالى فيها على يد الفقيه الراذكانى بنظامية طوس عملاً بنصيحة مربيه الصوفى فى سنة خمس وستين وأربعمائة من الهجرة [٣] وأخذ عنه طرفاً من الفقه، والمدة التى قضاها الغزالى فى هذه المدرسة غير معروفة، ولكنها مهمة جداً لأنها استمرار للأولي. وقد تعلم فيها الكتابة والقراءة، ومباديء العلوم الدينية؛ وتأثر بمربيه الصوفى من الأخلاق الفاضلة، والقيام بالعبادات على أنتم صورها .

وقد ظهرت على الغزالى فى هذه المرحلة آثار النبوغ والذكاء منذ حداثة سنه . وكان مجدًا وقد أحس فى نفسه ميلاً عظيماً للعلم [٤] وتطلع فى طلبه الى أوسع من طوس فارتحل الى جرجان [٥] .

المرحلة الثالثة .

درس الغزالى فى هذه المرحلة على يد الشيخ الإسماعيلي، وأخذ عنه فروع الفقه الشافعى[٦] ؛ ودرس أيضًا قواعد اللغة العربية الفارسية[٧] .

كان قد سافر إلى جرجان فى سنة ٤٦٥هـ ؛ وجلس فيها مدة خمس سنين

---

(١) السبكى ، المصدر السابق ، ص ١٩٤ .
(٢) نفس المكان .
(٣) د. عبد الأمير الأعسم ، المرجع السابق ، ص ٣٢ .
(٤) د. سليمان دنيا ، الحقيقة فى نظر الغزالى ، ص ١٩ .
(٥) د. أحمد الشرباصى ، المرجع السابق ، ص ٢٨ .
(٦) السبكى ، المصدر السابق ، ص ١٩٥ .
(٧) د. محمد عبد الستار نصار ، فى الفلسفة الإسلامية ، ص ٢٠٩ ج٢ .

ثم عاد إلى بلاده سنة ٤٧٠هـ ؛ ومكث ثلاث سنوات لإعـادة القراءة فى كل ما درسه من جرجان.

ذلك بعد حادثة السرقة فى طريقه إلى طوس قادماً من جرجان وأخذ قطاع الطريق تعليقاته مع ملابسه وتوسل إلـيهم بالذى يرجى منه النجاة أن يرجعوا إليه التعليقات فرجعوها إليه بعـد أن سخر منه كبيرهم بتجرده عن العلم بعد تجريـده من تعليقـاته . فلما وصل إلى طوس أقـبل على القراءة، والـدراسة ثلاث سنوات حتى حفظ كل ما درسه فى جرجان.

وقد أثرت هذه الحادثة فى تطور حياة الغزالى العلمـية تأثيراً كبيراً إذ كانت سبباً فى حفظه للعلم، والرغبة فى طلب مزيد منه[1].

المرحلة الرابعة :

هذه قمة مراحل دراسة الغـزالى كلها لأنه درس على يد الإمام أبى المعالى ضياد الدين عبد الملك بن أبى محمـد عبد الله بن يوسف الجوينى النيسابورى - رحمـه الله تعالى - وهو من الأئمـة الذين كانوا يتمـعون بأكبـر قسط من الاحترام والتقـدير إبان القرن الخامس الهجرى. لقد ذاع صيتـه بين معاصريه وامتد إلى من جاء بعدهم؛ فكان المرجع لكل حريص على أمور الدين، غيور على إعلاء شأنه [2].

درس الغزالى فى هذه المرحلة العلوم الآتية :

١- المذهب والخلاف .

٢- الجدل .

٣- الأصلين .

٤- المنطق .

---

(١) السبكى ، المرجع السابق ، ص ١٩٥ .

(٢) الدكتورة فوقية حسين ، الجوينى إمام الحرمين ، ص ٣ .

٥- الحكمة .

٦- الفلسفة - أحكم ذلك[١] .

وكان شديد الذكاء، وسديد النظر، ومفرط الإدراك، وقوى الحافظة، وبعيد الغور، غواصاً على المعانى الدقيقة، وجبل علم، ومناظراً، ومحجاجاً حتى وصفه الجوينى بأنه بحر مغدق[٢] .

وقد استفاد من أستاذه -الجويني- فكرة النظر، واعتماد التفكير الشخصي، والأدلة العقلية[٣] .

وبعد وفاة أستاذه انتقل الغزالى إلى بغداد حيث عين مديراً لجامعة بغداد النظامية ولم يتجاوز الرابعة والثلاثين من عمره، وقلماً تقلد هذا المنصب الرفيع عالم وهو فى هذه السن[٤] .

اهتمام الغزالى بالفلسفة:

يبدو من أقوال الغزالى أنه اهتم بالفلسفة بدراستها، وفهم حقائقها، ونقدها، والسير على منهجها، والتأليف فيها وتكفير الفلاسفة وتبديعهم فى أمور معينة .

هذا الموقف المزدوج عن الفلسفة جعل الباحثين إلى هذا اليوم مختلفين فى حقيقته بالنسبة إلى الفلسفة. فذهب بعضهم إلى أنه ليس بفيلسوف، وذهب البعض الآخر إلى أنه فيلسوف .

وسنرى فى هذا البحث حقيقة الغزالى وصلته بالفلسفة سواء كان موقفه معارضاً أو مؤيداً .

---

(١) السبكى ، المرجع السابق ، ص ١٩٦ .

(٢) نفس المكان ؛ المرتضى ، المرجع السابق ، ص ٧ .

(٣) عبده الشمالى ، دراسات فى تاريخ الفلسفة الإسلامية ، ص ٤٨٣ .

(٤) الدكتور عبد الأمير الأعسم ، المصدر السابق ، ص ٣١ .

وإذا تتبعنا خطوات الغـزالى فى دراسته الفلسفة من خـلال أقوال العلماء، بالإضافـة إلى أقوال الغزالى فى المنقـذ من الضلال ، نجد الغـزالى قد درس الفلسفة دراسة عامه فى نيسابور على يد الجوينى.

وبعد انتقـاله إلى بغداد درس الفلسفة دراسة خاصـة وتنقسم هذه الدراسة إلى خطوتين .

الأولى : قراءة كتب الفلسفة لفهم موضـوعاتها وهذه الخطوة استغرقت أقل من سنتين.

الثانية : إعادة القراءة لاستـيعاب الموضوعات فيها وفـهم الشبهات. واطلع الغزالى فى هذه الخطوة على ما فى الفلسفـة من خداع، وتلبيس، وتخفيف، وتخيل إطلاعاً لا يشك فيها . واستغرقت هذه القراءة قريباً من سنة[١].

منهج الغزالى فى البحث والدراسة :

مبدأ الغزالى :

قبل أن نعرض منهج الغـزالى بالتفصيل نقـدم أولاً المبدأ الذى أسس عليه الغزالى منهجه فى البحث عن الحقيقة.

المبدأ الذى بنى عليه الغزالى منهجه الفلسفى هو: «معرفة الحق مقدمة على معرفة أهله» هذا المبدأ أخذه الغزالى عن الإمام على -كرم الله وجهه- وذكره فى كتابه «المنقـذ من الضلال» قال : والعاقل يقتدى بقـول أمير المؤمنين على ابن أبى طالب -رضى الله تعالى عنه- حيث قـال : لا تعرف الحق بالرجال بل اعرف الحق تعرف أهله[٢].

وعلق الغـزالى على قول الإمـام على -كرم الله وجـهه- قائلاً: والـعاقل يعرف الحق ثم ينـظر فى نفس القول ، فإن كـان حقاً قـبله سواء كـان قائله

(١) الغزالى ، المنقذ من الضلال ، ص ٣٩ .

(٢) نفس المصدر ، ص ٥٣ ؛ ميزان العمل ، ص١٣١ .

مبطلاً أو محقاً؛ بل ربما يحرص على انتزاع الحق من أقاويل أهل الضلال عالماً بأن معدن الذهب الرغام[١] .

والذى يعرف الحق بالرجال لا الرجال بالحق ، هو عند الغزالى من ضعفاء العقول[٢] ويكون حائرًا فى متاهات الضلال[٣] . لذلك أمر سالك طريق الحق أن يقتدى بقول الإمام على -كرم الله تعالى وجهه- بقوله : فاعرف الحق تعرف أهله إن كنت سالكاً طريق الحق[٤].

وهذا المبدأ نجده أيضًا عند الكندى حيث قال : ألا نستحى من استحسان الحق، واقتناء الحق من أين أتى ،وإن أتى من الأجناس القاصية عنا والأمم المباينة لنا . فإنه لا شىء أولى بطالب الحق من الحق . وليس يبخس الحق ولا يصغر قائله ولا بالآتى به . . بل كل يشرفه الحق[٥].

يبدو من البيان المذكور أن المفكرين ذاهبا إلى أهمية الحق للباحث وأن يكون الحق هفه الأول دون غيره يأخذ به من أين جاء.

خطوات منهج الغزالى :

لمنهج الغزالى الفلسفى خطوات وهى :

الأول : الشك المنهجى .

الثانية : التحرر من التقليد .

الثالثة : القواعد المنهجية .

الرابعة : الوسائل .

(١) الغزالى ، المنقذ من الضلال ، ص ٥٣ - ٥٤ .

(٢) نفس المصدر ، ص ٥٣ .

(٣) الغزالى ، الإحياء ، ج١ ص ٢٣ .

(٤) نفس المكان .

(٥) الدكتور فيصل بدير عون ، الفلسفة الإسلامية فى المشرق ، ص ١١١ - ١١٢ .

الخامسة : التأمل .

الشك المنهجي: هو شك العالم الباحث اتخذه وسيلة للوصول إلى اليقين ، وهو الخطوة الأولى فى التفكير عند الغزالى حيث قال : الشكوك هى الموصلة إلى الحق ، فمن لم يشك لم ينظر، ومن لم ينظر لم يبصر، ومن لم يبصر بقى فى العمى والضلال[١]. فالشك الغزالى لا للشك وإنما للنظر الذى يؤدى إلى الإبصار؛ لهذا يكون الشك ضرورياً فى أثناء التطور العقلي، وذلك لأن الشك فقط هو الذى يجعل الوصول إلى الحقيقة ممكناً [٢] والبحث ناجحاً.

والشك المنهجى فى حقيقته اعتراف بوجود الحقيقة ، ورأى الغزالى أن الباحث لابد له من الإيمان بهذا الوجود ؛ لأن الإيمان به تكون الإرادة، والرغبة، والقوة، وبها يقوم الباحث بالعمل، وبه يكون الوصول ممكناً . لذلك قال الغزالي: المانع من الوصول عدم السلوك، والمانع من السلوك عدم الإرادة، والمانع من الإرادة عدم الإيمان. . . »[٣] فبالإيمان بوجود الحقيقة قام الغزالى بالبحث عنها بجد واجتهاد حتى وصل إليها[٤].

التحرر من التقليد :

رأى الغزالى بعد دراسات أن التقليد يضر الإنسان ويهلكه لذلك لابد من التخلص منه وعلى الباحث أن يعتمد على بصيرته .

قال الغزالى : فاعلم يا أخى متى كنت ذاهباً إلى أن تعرف الحق بالرجال من غير أن تتكل على بصيرتك فقد ضل سعيك؛ فإن العالم من الرجل إنما هو كالشمس أو كالسراج يعطى الضوء . ثم انظر ببصرك فإن كنت أعمى فما

---

(١) الغزالى ، ميزان العمل ، ص ١٧٥ .

(٢) الدكتور محمود حمدى زقزوق ، المنهج الفلسفى ، ص ٥٠ .

(٣) الغزالى ، الإحياء ، ج٣ ص ٧٢ .

(٤) الغزالى ، المنقذ من الضلال ، ص ١٧٥ .

يغنى عنك السراج والشمس ، فمن عول على التقليد هلك هلاكاً مطلقاً [١].

ولا خلاص إلا فى الاستقلال الذى لا يكون إلا بطريق النظر فقال : واطلب الحق بطريق النظر . . . ولا تكن فى صورة أعمى تقلد قائدًا يرشدك إلى طريق، وحواليك ألف مثل قائدك ينادون عليك بأنه أهلكك، وأضلك عن سواء السبيل ، وستعلم فى عاقبة أمرك ظلم قائدك فلا خلاص إلا فى الاستقلال[٢].

القواعد المنهجية العلمية :

وضع الغزالى قواعد منهجية علمية لبحثه عن الحقيقة وسار عليها هى :

القاعدة الأولى : قاعدة البداهة واليقين ، وفيها قال الغزالى : إن العلم اليقينى هو الذى يكشف فيه المعلوم انكشافاً لا يبقى معه ريب، ولا يقارنه إمكان الغلط والوهم، ولا يتسع القلب لتقدير ذلك بل الأمان من الخطأ ينبغى أن يكون مقارناً لليقين مقارنة لو تحدى بإظهار بطلانه مثلاً، من يقلب الحجر ذهباً، والعصا ثعباناً لم يورث ذلك شكلاً وإنكارًا؛ فإنى إذا علمت أن العشرة أكثر من الثلاثة فلو قال لى قائل : بل الثلاثة أكثر؛ بدليل أنى أقلب هذه العصا ثعباناً وقلبها وشاهدت ذلك منه لم أشك بسببه فى معرفتى ولم يحصل منه إلا التعجب من كيفية قدرته عليه . فأما الشك فيما علمته فلا.

ثم علمت أن كل ما لا أعلمه على هذا الوجه، ولا أتيقنه هذا النوع من اليقين فهو علم لا ثقة به ولا أمان معه وكل علم لا أمان معه فليس بعلم يقينى[٣].

---

(١) الغزالى ، معراج السالكين فى القصور العوالى ، ج٣ ص ١٧٣ و ١٧٤ .

(٢) الغزالى ، ميزان العمل ، ص ١٧٤ .

(٣) الغزالى ، المنقذ من الضلال ، ص ٤٩ ؛ معيار العلم ، ص ٢٤٧ ؛ ومحك النظر ، ص ٥٤ و ٥٥ .

القاعدة الثانية : قاعدة المراجعة التى تدعو إلى التأكد كل التأكد من أن الباحث لم يغفل أى جانب من جوانب القضية التى يريد أن يحلها . ويكون على يقين لا سهو فيه ولا غلط ولا التباس . فيكون آمنا مطمئنًا قاطعًا لا يتصور أن يغير فيه رأيه بعد تيقنه، ولا أن يطلع على دليل غاب عنه فيغير به اعتقاده - فقال الغزالى : أن تتيقن، وتقطع به. ويضاف إليه قطع ثان وهو أن يقطع بأن قطعه به صحيح، ويتيقن بأن يقينه لا يمكن أن يكون فيه سهو ولا التباس، ولا يجوز الغلط لا فى تيقنه بالقضية، ولا فى تيقنه الثانى بصحه يقينه . . الخ[1].

القاعدة الثالثة : قاعدة عدم التسرع التى تدعو الى اجتناب التسرع فى اتخاذ حكم فى أية قضية من القضايا، لأن الخطأ إنما يكون فى التسرع . وإذا حدث خطاء فى الحكم فلا بد من إعادة النظر فى القضية فى مظان الأخطاء والمنارات - فقال الغزالى واضعاً هذه القاعدة : وأكثر الغلط يكون فى المبادرة إلى تسليم مقدمات البرهان على أنها أولية، ولا تكون أولية بل ربما تكون محمودة مشهورة أو وهمية . . . الخ [2] .

القاعدة الرابعة : قاعدة عدم التناقض التى تدعو إلى معرفة سبب وقوع التناقض. فقال الغزالى موضحاً هذه القاعدة : فالتناقض فى البراهين الجامعة للشروط التى ذكرناها محال ، فإن رأيتها متناقضة فاعلم أن أحدهما أو كلاهما لم تتحقق فيه الشروط المذكورة ، فتفتقد مظان الغلط والمثارات . .[3].

---

(١) الغزالى ، محك النظر ، ص ٥٥ .

(٢) الغزالى ، معيار العلم ، ص ٢٤٧ .

(٣) الغزالى ، المصدر السابق ، ص ٢٤٧ .

القاعة الخامسة : قاعدة الثقة التى تدعو إلى ثقة كاملة من الحكم وتيقنه ، فلا تردد فيه للدفاع عنه مهما بلغ المعارض من الدرجات العالية . لأن العقل يستطيع الوصول إلى اليقين ما دام على فطرته السليمة [١] .

الوسائل :

وسائل الإدراك عند الغزالى هى : الحواس، والعقل، والقلب . وقد اختبرها كما ذكر فى «المنقذ من الضلال» . وهذه الوسائل الثلاث لها حدود تقف عندها، ولاتتجاوزها .

فلكل واحدة منها مجال خاص بها، والوصول إلى اليقين بها ممكن .

مثال ذلك فى الحسيات : الملح أبيض، والقمر مستدير والشمس مستديرة . وهذه الأمور واضحة وإذا تطرق الغلط إلى الإبصار فإنما بأمور عارضة فيغلط الإنسان لأجلها مثل بعد مفرط، أو ضعف فى العين [٢] وكثافة الوسط[٣] .

وفى التجريبيات فإن الحجر هاوٍ إلى جهة الأرض ، والنار متحركة إلى أعلى، والخبز مشبع، والماء مر، والخمر مسكر . وهذه الأمور واضحة عند من جربها [٤] .

وفى المتواترات كالعلم بوجود مكة ووجود الشافعى وبعدد الصلوات الخمس [٥].

وفى العقليات أو الأوليات التى اقتضت ذات العقل بمجرد حصولها من غير استعانة بحس للتصديق بها مثل علم الإنسان بوجود ذاته وبأن الواحد لا

---

(١) نفس المكان .

(٢) الغزالى ، محك النظر ، ص ٦٠ .

(٣) الغزالى ، معيار العلم ، ص ١٨٨ .

(٤) الغزالى ، محك النظر ، ص ٦٠ .

(٥) نفس المصدر ، ص ٦٢ .

يكون قديماً وحادثاً، وأن النقيضين إذا صدق أحدهما كذب الآخر، وأن الاثنين أكثر من الواحد ونظائره [١] .

وأما الذوق (القلب) فهو كالمشاهدة، والأخذ باليد؛ ولا يوجد إلا فى طريق الصوفية[٢] ولاسبيل إليه للعقلاء ببضاعة العقل[٣].

وطريق الصوفية يقوم بعلم وعمل، وحاصل عملهم قطع عقبات النفس، والتنزه عن أخلاقها المذمومة، وصفاتها الخبيثة حتى يتوصل بها إلى تخلية القلب عن غير الله تعالي، وتحليته بذكر الله تعالى [٤] .

وعبر الغزالى حدود هذه الوسائل بالأطوار ، فللإنسان ثلاثة أطوار :

الأول : الحواس، وهى الحواس الخمس المعروفة.

الثانى : العقل .

الثالث : القلب أو الذوق .

وكل إدراك من الإدراكات خلق ليطلع الإنسان به على عالم من الموجودات ... فأول ما يخلق فى الإنسان حاسة اللمس .. [٥] ثم يترقى إلى طور آخر فيخلق له العقل فيدرك الواجبات والجائزات والمستحيلات ... [٦] ؛ ووراء العقل طور آخر تنفتح فيه عين أخرى يبصر بها الغيب، وما سيكون فى المستقبل وأمور أخرى العقل معزول عنها ... [٧] وهذا طور القلب .

---

(١) نفس المكان .

(٢) الغزالى ، المنقذ من الضلال ، ص ٨٤ .

(٣) نفس المصدر ، ص ٨٥ .

(٤) نفس المصدر ، ص ٨٦ .

(٥) نفس المصدر ، ص ٨٧ .

(٦) نفس المكان .

(٧) نفس المكان .

التأمل :

إن للتأمل مكاناً هاماً فى فلسفة الغزالي؛ فهو منهج لحل المشكلات، والوصول إلى الحقيقة ، قال الغزالى مبيناً أهمية هذا المنهج : الأعمال ينبغى أن تكون بعد التبصرة والمعرفة، والتبصرة تحتاج إلى تأمل وتمهل، والعجلة تمنع من ذلك [١] وحل المشكلات بطول التأمل وإمعان النظر [٢] فالأعمال إنما تكون بعد الفهم وهذا لايكون إلا بالتأمل وقد طبق الغزالى هذا المنهج حيث قال : فأقبلت بجد بليغ أتأمل فى المحسوسات والضروريات[٣] فابتدرت لسلوك هذه الطرق باستقصاء ماعند هذه الفرق مبتدئاً بعلم الكلام ومثنياً بطرق الفلسفة ومثلثاً بتعليمات الباطنية ومربعًا بطريق الصوفية [٤] وبعد أن وصل إلى طريق الصوفية واصل الغزالى تأملاته قريباً من عشر سنين وانكشفت له فى أثنائها أمور لايمكن إحصاؤها [٥] .

وفى التأمل الفلسفى بحث الغزالى عن الحقيقة الإلهية فبدأ بالبحث عن حقيقة النفس الإنسانية وأثبت وجودها بأدلة عقلية ثم تدرج بعد ذلك إلى معرفة الله تعالى [٦] .

الغزالى والنقد :

كان الغزالى باحثًا عن الحقيقة، واتخذ الشك وسيلة له بداية لتفكيره وجعل ينقد العادات والتقاليد، والحسبات والعقليات، وانتهى منها بعد صراع فكرى عنيف وعادت نفسه إلى الصحة والاعتدال ورجعت الضروريات العقلية مقبولة عنده موثوقاً بها على أمن ويقين بنور قذفه الله فى صدره [٧] .

---

(١) الغزالى ، الإحياء ، ج٣ ص ٣٢ .

(٢) الغزالى ، معارج القدس ، ص ٧٤ .

(٣) الغزالى ، المنقذ من الضلال ، ص ٢٧ .

(٤) الغزالى ، المنقذ من الضلال ، ص ٣٥ .

(٥) نفس المصدر ، ص ٧٥ .

(٦) الغزالى ، معارج القدس ، ص ٧٤ .

(٧) الغزالى ، المنقذ من الضلال ، ص ٣١ .

ثم اتجه إلـى مذاهب عصـره الفكرية ودرسها دراسة واعـية ونقـدها نقداً سليماً قلما نجد عند غيره من المفكرين هذه الصورة من النقد.

المذاهب الفكرية التى نقدها الغزالى هى :

(١) مذهب المتكلمين .

(٢) مذهب الفلاسفة .

(٣) مذهب الباطنية .

(٤) ومذهب الصوفية .

وأقواله فـى نقد هذه المذاهب وضـعها فى المـنقذ من الضـلال، ويبدو أن منهجه فى النقد كالآتى :

دراسة كتب المحققين منهم دراسـة واعية لفهم هذه المذاهب والاطلاع على كنهها حتى يصل الى مستوى أعلمهم فى أصل العلم فيها .

بعد ذلك يتقدم خطوة ليزيد على المسـتوى الموجود عند أصحاب المذاهب، ويجاوز درجتهم فيطلع على مالم يطلعوا عليه من غور مذاهبهم وغائلها .

بهذا المستـوى من المعرفة يستطيع الباحث عند الغـزالى أن يقف على فساد هذه المذاهب والرد عليها .

قال الغزالى مبيناً منهجه النقدى : «وعلمت يقيناً أنه لايقف على فساد نوع من العلوم من لايقف على منتهى ذلك العلم، حتى يساوى أعلمهم فى أصل العلم ثم يزيد عليـه، ويجاوز درجته، فـيطلع على مالم يطلع عليـه صاحب العلم من غوره وغائله ، فإذ ذاك يمكن أن يكون ما يدعيه من فساده حقاً [١] .

ثم قال : «فعلمت أن رد المذهب قبل فـهمه والاطلاع على كنهه رمى فى عماية» [٢] .

---

(١) الغزالى ، المصدر السابق ، ص ٣٨ .

(٢) نفس المكان .

وعلى هذا المنهج نقد الغزالى مذاهب الفكر فى عصره والفلسفة بصفة خاصة .

درس الغزالى الفلسفة اليونانية كما تقدم ذكرها حين عين مدرساً، ومديراً لجمعة بغداد النظامية .

وبعد أن أتقن دراستها، واستوعب موضوعاتها كلها واطلع على ما فيها من خداع، وتلبيس وتحقيق، وتخيل اطلاعاً لم يشك فيها ، ألف فيها كتابه المشهور : مقاصد الفلاسفة الذى دل على فهمهم الصحيح فى الفلسفة .

لقد اهتم علماء أوروبا بهذا الكتاب اهتماماً بالغاً، وقاموا بترجمته الى اللغة اللاتينية، والأسبانية القديمة، والعبرية .

بالإضافة إلى ذلك قام علماء اليهود بشرحه وتوجد مخطوطات هذه الشروح فى مكتبات أوروبا [١] .

هذه الحقيقة التاريخية إن دلت على شيء إنما تدل على تأثير كتاب المقاصد فى مفكرى أوروبا لما فيه من صحة موضوعاته التى تعبر عن حقيقة الفلسفة اليونانية .

وهذا يدل دلالة واضحة على فهم الغزالى للفلسفة فهماً صحيحاً . وبعد هذا الفهم الصحيح للفلسفة، الفهم الذى يؤهله للوقوف على فسادها، والرد على الفلاسفة، ومن تبعهم من الفلاسفة المسلمين ، كتب الغزالى كتابه الثاني: تهافت الفلاسفة، بهذا اكتمل منهجه نظرياً، وعملياً فى نقد الفلسفة والفلاسفة اليونانيين، والإسلاميين .

وقد نقد الغزالى المذاهب الأخرى بالمنهج المذكور حتى وصل إلى حقائقها.

مؤلفات الغزالى الفلسفية :

إن للغزالى مؤلفات كثيرة, وهذه الكثرة ترجع إلى اهتمامه بعلوم عصره

---

(١) الدكتور عبد الرحمن بدوى ، مؤلفات الغزالى ، ص ٥٣ - ٦٢ .

وإحاطته بها.. منها : الفقه وأصله، والكـلام، والجدل، والفلسفة، والمنطق، والتصوف . وفى كل واحد من هذه العلوم ألف فيه مؤلفات بإجادة عجيبة .

ولا نتحدث فى البحث عن هذه المؤلفات وإنما نشير إلى مولفاته التى وضع فيها آرائه الفلسفية منها :

(١) إحياء علوم الدين .

(٢) ميزان العمل .

(٣) مقاصد الفلاسفة .

(٤) تهافت الفلاسفة .

(٥) ميزان العمل .

(٦) معارج القدس .

(٧) مشكاة الأنوار .

(٨) المنقذ من الضلال .

(٩) معراج السالكين .

(١٠) محك النظر .

(١١) معيار العلم .

(١٢) القسطاس المستقيم .

وغيرها كثيرة . . واعتبر بعض الباحثين هذه الكتب كتب التصوف ، وهذا صحيح إذا نظرنا إلى بعض موضوعاتها ونظرنا إلى الموضوعات الأخرى فهى كتب الفلسـفة والمنطق . فالتغليب على هذه الكتب على حـسب نقاط النظر فيها، وعلى سبيل المثال كتاب «إحياء علوم الدين» فهو معروف بأنه كتاب فى التصوف، ولكنه فى نفس الوقت وضع فيه الغزالى آراءه الفلسفية ومنهجه فى دراسة موضوع من الموضوعات، وهو منهج فلسفى .

خلاصة دراسة الغزالى فى الفلسفة :

سبق أن قلنا: إن الغزالى قد درس الفلسفة دراسة خاصة فى بغداد وألف فيها كتابه «مقاصد الفلاسفة»، ثم كتاب «تهافت الفلاسفة» . وفى كتاب «المنقذ من الضلال» ذكر الغزالى خلاصة دراسته فى الفلسفة وصورتها كالآتية:

قال الغزالى : فاسمع الآن حكايته وحكاية حاصل علومهم ، فإنى رأيتهم أصنافاً ورأيت علومهم أقساماً ، وهم على كثرة أصنافهم يلزمهم سمة الكفر والإلحاد ، وإن كان بين القدماء منهم والأقدمين ، وبين الأواخر منهم والأوائل - تفاوت عظيم فى البعد عن الحق والقرب منه .

أصناف الفلاسفة، واتصاف كافتهم بالكفر :

اعلم : أنهم على كثرة فرقهم، واختلاف مذاهبهم ينقسمون إلى ثلاثة أقسام . .

١- الدهريون ٢- الطبيعيون ٣- الإلهيون .

١- **الصنف الأول** : الدهريون - وهم طائفة من الأقدمين جحدوا الصانع المدبر ، العالم القادر ، وزعموا أن العالم لم يزل موجوداً كذلك، بنفسه لا بصانع ، ولم يزل الحيوان من النطفة، والنطفة من الحيوان كذلك كان ، وكذلك يكون أبداً (وهؤلاء هم الزنادقة) .

٢- **الصنف الثانى** : الطبيعيون - وهم قوم أكثروا بحثهم عن عالم الطبيعة وعن عجائب الحيوان والنبات ، وأكثروا الخوض فى تشريح أعضاء الحيوانات، فرأوا فيها من عجائب صنع الله تعالى وبدائع حكمته ما اضطروا معه إلى الاعتراف بقادر حكيم مطلع على غايات الأمور ومقاصدها . ولا يطالع التشريح، وعجائب منافع الأعضاء مطالع ، إلا ويحصل له هذا العلم الضرورى بكمال تدبير الباقى لبنية الحيوان . لاسيما بنية الإنسان. إلا أن هؤلاء لكثرة بحثهم عن الطبيعة ، ظهر عنهم - لاعتدال المزاج- تأثير عظيم

فى قوام قوى الحيوان به فظنوا أن القوة العاقلة من الإنسان تابعة لمزاجه أيضاً، وأنها تبطل ببطلان مزاجه فينعدم، ثم إذا انعدم فلا يعقل إعادة المعدوم كما زعموا .

فذهبوا إلى أن النفس تموت وتعود، وجحدوا الآخرة، وأنكروا الجنة، والنار، والحشر، والنشر، والقيامة، والحساب، فلم يبق عندهم للطاعة ثواب، ولا للمعصية عقاب فانحل عنهم اللجام، وانهمكوا فى الشهوات انهماك الأنعام .

وهؤلاء أيضا زنادقة ، لأن أصل الإيمان هو الإيمان بالله واليوم الآخر، وهؤلاء جحدوا اليوم الآخر، وإن آمنوا بالله وبصفاته.

٣- **الصنف الثالث** : الإلهيون - وهم المتأخرون منهم مثل سقراط وهو أستاذ أفلاطون ، وأفلاطون أستاذ أرسطاطاليس، وأرسطاطاليس هو الذى رتب لهم المنطق، وهذب لهم العلوم، وحرر لهم مالم يكن محرراً من قبل ، وأنضج لهم ما كان فجاً من علومهم، وهم بجملتهم ردوا على الصنفين الأولين من الدهرية والطبيعية ، وأوردوا فى الكشف عن فضائحهم ما أعنوا به غيرهم، وكفى الله المؤمنين القتال بتقاتلهم . ثم رد أرسطاطاليس على أفلاطون وسقراط ومن كان قبله من الإلهيين رداً لم يقصر فيه حتى تبرأ من جميعهم . إلا أنه استبقى أيضاً من رذائل كفرهم وبدعتهم بقايا لم يوفق للنزع منها فوجب تكفيرهم وتكفير متبعيهم من المتفلسفة الإسلاميين : كابن سينا والفارابى وغيرهما على أنه لم يقم بنقل علم أرسطاطاليس أحد من متفلسفة الإسلاميين كقيام هذين الرجلين وما نقله غيرهما ليس يخلو عن تخبيط وتخليط بتشويش فيه قلب المطالع حتى لا يفهم ، وما لا يفهم كيف يرد أو يقبل ؟

ومجموع ما صح عندنا من فلسفة أرسطاطاليس بحسب نقل هذين الرجلين ينحصر فى ثلاثة أقسام :

(١) قسم يجب التكفير به .

(٢) وقسم يجب التبديع به .

(٣) وقسم لا يجب إنكاره أصلا .

أقسام علومهم :

اعلم أن علومهم بالنسبة إلى الغرض الذى نطلبه ستة أقسام : رياضية، ومنطقية، وطبيعية، وإلهية، وسياسية، وخلقية .

١- **أما الرياضية** : فتتعلق بعلم الحساب والهندسة، وعلم هيئة العالم، وليس يتعلق شئ منها بالأمور الدينية نفياً وإثباتاً، بل هى أمور برهانية لا سبيل إلى مجاحدتها بعد فهمها ومعرفتها . وقد تولدت منها آفتان :

الأولى : من ينظر فيها يتعجب من دقائقها ومن ظهور براهينها فيحسن بسبب ذلك اعتقاده فى الفلاسفة ، ويحسب أن جميع علومهم فى الوضوح ووثاقة البرهان كهذا العلم . ثم يكون قد كفرهم وتعطيلهم وتهاونهم بالشرع ما تناولته الألسن ، فيكفر بالتقليد المحض ويقول . لوكان الدين حقاً لما اختفى على هؤلاء مع تدقيقهم فى هذا العلم . فإذا عرف بالتسامح كفرهم، وجحدهم فيستدل على أن الحق هو الجحد والإنكار للدين . وكم رأيت ممن ضل عن الحق بهذا القدر ولا مستند له سواه ! وإذا قيل له : الحاذق فى صناعة واحدة ليس يلزم أن يكون حاذقاً فى كل صناعة، فلا يلزم أن يكون الحاذق فى الفقه والكلام حاذقاً فى الطب ، ولا أن يكون الجاهل بالعقليات جاهلاً بالنحو، بل لكل صناعة أهل بلغوا فيها رتبة البراعة والسبت ، وإن كان الحمق والجهل قد يلزمهم فى غيرها .

فكلام الأوائلِ فى الرياضيات برهانى وفى الإلهيات تخميني، لا يعرف ذلك إلا من جربه وخاص فيه فهذا إذا قرر على هذا الذى اتخذ بالتقليد ، لم يقع منه موقع القبول بل تحمله غلبة الهوي، وشهوة البطالة، وحب التكايس، على أن يصر على تحسين الظن بهم فى العلوم كلها .

فهذه آفة عظيمة لأجلها يجب زجر كل من يخوض فى تلك العلوم، فإنها وإن لم تتعلق بأمر الدين . لكن لما كانت من مبادئ علومهم يسرى إليه شرهم وشؤمهم ، فقل من يخوض فى آفة إلا وينخلع من الدين وينحل عن رأسه لجام التقوى .

الثانية : نشأت من صديق للإسلام جاهل ظن أن الدين ينبغى أن ينصر بإنكار كل علم منسوب إليهم فأنكر جميع علومهم، وادعى جهلهم فيها ، حتى أنكر قولهم فى الكسوف والخسوف، وزعم أن ما قالوه على خلاف الشرع . فلما قرع ذلك سمع من عرف ذلك بالبرهان القاطع لم يشك فى برهانه؛ لكن اعتقد أن الإسلام مبنى على الجهل وإنكار البرهان القاطع فيزداد للفلسفة حباً وللإسلام بغضًا . ولقد عظم على الدين جناية من ظن أن الإسلام بنصر بإنكار هذه العلوم ، وليس فى الشرع تعرض لهذه العلوم بالنفى والإثبات، ولا فى هذه العلوم تعرض للأمور الدينية . وقوله عليه السلام: « إن الشمس والقمر آيتان من آيات الله تعالى لا ينخسفان لموت أحد ولا لحياته؛ فإذا رأيتم ذلك فافزعوا إلى ذكر الله تعالى وإلى الصلاة » (مروى فى الصحيحين).

وليس فى هذا ما يوجب إنكار علم الحساب المعرف بمسير الشمس والقمر واجتماعهما أو مقابلتهما على وجه مخصوص.

أما قوله عليه السلام : «لكن الله إذا تجلى لشىء خضع له» فليس توجد هذه الزيادة فى الصحاح أصلاً . فهذا حكم الرياضيات وآفتها .

٢- **وأما المنطقيات** : فلا يتعلق شىء منها بالدين نفياً وإثباتًا ، بل هو النظر فى طرق الأدلة والمقاييس، وشروط مقدمات البرهان، وكيفية تركيبها، وشروط الحد الصحيح، وكيفية ترتيبه؛ وأن العلم إما التصور وسبيل معرفته الحد ، وإما تصديق وسبيل معرفته البرهان، وليس فى هذا ما ينبغى أن ينكر، بل هو من جنس ما ذكره المتكلمون وأهل النظر فى الأدلة وإنما

يفارقونهم بالعبارات والاصطلاحات وبزيادة الاستقصاء فى التعريفات والتشعيبات .

ومثال كلامهم فيها قولهم : إذا ثبت أن كل [أ] [ب] لزم أن بعض [ب] [أ] أى إذا ثبت أن كل إنسان حيوان - لزم أن بعض الحيوان إنسان . ويعبرون عن هذا بأن الموجبة الكلية تنعكس موجبة جزئية .

وأى تعلق لهذا بمهمات الدين حتى يجحد وينكر؟ فإذا أنكر لم يحصل من إنكاره عند أهل المنطق إلا سوء الاعتقاد فى عقل المنكر، بل فى دينه الذى يزعم أنه موقوف على مثل هذا الإنكار.

نعم .. لهم نوع من الظلم فى هذا العلم ، وهو أنهم يجمعون للبرهان شروطاً يعلم أنها تورث اليقين لا محالة، لكنهم عند الانتهاء إلى المقاصد الدينية ما أمكنهم الوفاء بتلك الشروط ، بل تساهلوا غاية التساهل، وربما ينظر فى المنطق أنه أيضاً من يستحسنه ويراه واضحًا فيظن أن ما ينقل عنهم من الكفريات مؤيدة بمثل تلك البراهين ، فاستعجل بالكفر قبل الانتهاء إلى العلوم الإلهية.

٣- **وأما علم الطبيعات** : فهو يبحث عن عالم السموات وكواكبها، وما تحتها من الأجسام المفردة . كالماء، والهواء، والتراب والنار ، ومن الأجسام المركبة كالحيوان، والنبات، والمعادن؛ وعن أسباب تغيرها، واستحالتها، وامتزاجها. وذلك يضاهى بحث الطبيب عن جسم الإنسان وأعضائه الرئيسية والخادمة ، وأسباب استحالة مزاجه .

وكما أنه ليس من شرط الدين إنكار علم الطب، فليس من شرطه أيضًا إنكار ذلك العمل إلا فى مسائل معينة ذكرناها فى كتاب « تهافت الفلاسفة » وما عداها مما يجب المخالفة فيها ، فعند التأمل يتبين أنها مندرجة تحتها ، وأصل جملتها : أن يعلم أن الطبيعة مسخرة لله تعالى . لا تعمل بنفسها بل هى مستعملة من جهة فاطرها والشمس والقمر والنجوم والطبائع مسخرات

بأمره لا فعل شيء منها بذاته .

٤- وأما الإلهيات : ففيها أكثر أغاليطهم، فما قدروا على الوفاء بالبراهين على شروطها في المنطق . ولذلك كثر الاختلاف بينهم فيها. ولقد قرب أرسطاطاليس مذهبه فيها من مذاهب الإسلاميين على ما نقله الفارابي وابن سينا . ولكن مجموع ما غلطوا فيه يرجع إلى عشرين أصلاً يجب تكفيرهم في ثلاثة منها وتبديعهم في سبعة عشر . ولإبطال مذهبهم في هذه المسائل العشرين صنفنا كتاب «التهافت» .

أما المسائل الثلاث فقد خالفوا فيها كافة المسلمين وذلك في قولهم .

أ- إن الأجساد لا تحشر، وإنما المثاب والمعاقب هي الأرواح المجردة، والمثوبات، والعقوبات، روحانية لا جسمانية، لقد صدقوا في إثبات الروحانية، فإنها كائنة أيضاً، ولكن كذبوا في إنكار الجسمانية، وكفروا بالشريعة فيما نطقوا به .

ب - ومن ذلك قولهم: « إن الله تعالى يعلم الكليات دون الجزئيات» وهذا أيضًا كفر صريح. بل الحق أنه لا يعزب عن علمه مثقال ذرة في السموات ولا في الأرض .

جـ - ومن ذلك قولهم بقدم العالم أزليته فلم يذهب أحد من المسلمين إلى شيء من هذه المسائل .

وأما ما وراء ذلك من تفهيم الصفات، وقولهم إنه عليم بالذات، لا يعلم زائد على الذات وما يجرى مجراه، فمذهبهم فيه قريب من مذهب المعتزلة، ولا يجب تكفير المعتزلة بمثل ذلك ، وقد ذكرنا في كتاب « فيصل التفرقة بين الإسلام والزندقة » ما يتبين فيه فساد رأى من يتسارع إلى التكفير في كل ما يخالف مذهبه .

٥- وأما السياسات : فجميع كلامهم فيها يرجع إلى الحكم المصلحية المتعلقة بالأمور الدنيوية والإيالة السلطانية، وإنما أخذوها من كتب الله المنزلة على

الأنبياء، ومن الحكم المأثورة عن سلف الأنبياء.

٦- وأما الخلقية : فجميع كلامهم فيها يرجع إلى حصر صفات النفس، وأخلاقها؛ وذكر أجناسها، وأنواعها، وكيفية معالجتها ومجاهدتها ، وإنما أخذوها من كلام الصوفية . وهم المتأهلون المثابرون على ذكر الله تعالى وعلى مخالفة الهوى وسلوك الطريق إلى الله تعالى بالإعراض عن ملاذ الدنيا. وقد انكشف لهم فى مجاهدتهم من أخلاق النفس وعيوبها، وآفات أعمالها ما صرحوا بها. فأخذها الفلاسفة ومزجوها بكلامهم توسل بالتجمل بها إلى ترويج باطلهم ، ولقد كان فى عصرهم بل فى كل عصر جماعة من المتألهين ، لا يخلى الله سبحانه العالم عنهم، فإنهم أوتاد الأرض ببركاتهم تنزل الرحمة إلى أهل الأرض كما ورد فى الخبر حيث قال عليه السلام : «بهم تمطرون وبهم ترزقون ومنهم كان أصحاب الكهف»[١].

وحذر الغزالى من مطالعة كتبهم التى مزجوا فيها كلامهم وكلام النبوة، وكلام الصوفية. لما فيها من الغدر والخطر وخاصة الذين ليس لهم علم كاف لتمييز الحق من الباطل لا يجوز له أن يطلع عليها .

وأما العالم الراسخ فلا بأس به لأن قرب الجوار بين الزيف والجيد لا يجعل، كما لا يجعل الزيف جيداً . فكذلك قرب الجوار بين الحق والباطل لا يجعل الحق باطلاً كما لا يجعل الباطل حقاً[٢].

ويبدو من هذه الأقوال أن الغزالى قد بذل مجهوداته لدراسة الفلسفة بمنهج معتدل فقبل منه ما رآها حقاً ورفض ما تيقن أنه باطل ، فقلما نجد أمثاله من القدماء الذين عاملوا الفلاسفة مثل معاملة الغزالي، ورغم ذلك عرف بأنه عدو الفلسفة.

ومن المعروف لدى الجميع أن الغزالى رأى أهمية المنطق لطلاب العلم،

---

(١) الغزالى ، المنقذ من الضلال ، ص ٣٩ - ٥٣ .

(٢) الغزالى المنقذ من الضلال ، ص ٥٧ .

وأما غيره منهم -ابن الصلاح والنواوي- فـقد حرم المنطق، وما بال غيره من أقسام الفلسفة .

بالإضافة إلى رأيه بأهمية المنطق فى الدراسـات والأبحاث استخدم الغزالى أدلة الفلاسـفة فى إثبـات وجود النفس كـما هو واضح فى كـتابه « مـعارج القـدس فى مدارج مـعرفـة النفس » قلنا: إنه درس الفلسـفة بمنهج يتـميـز بالاعتدال فقبل الحق منها ورفض الباطل، وكـفر الفلاسفة لأنهم قالوا أقوالاً باطلة تخالف العقائد الإسلامية .

هل نقول إنه عدو للفلسفة لأنه كفرهم، وهل نقول كما قـال الأستاذ حنا الفاخـورى والدكتور خليل الجر : لم يكن الـغزالى فيلسوفـاً بالمعنى المعروف لهذه الكلمة لأنه حارب الفلسفة ونبذها؟ [١] .

هل نقـول إنه محـارب الفلسفـة ونابذها ؟ وماذا نقـول فى قبـوله بعض حقائقهـا ؟ وماذا نقول فى منهجه الشكى، وفكرته اليقينيـة، ومنهجه النقدى ومنهجه فى تمييز الحق الذى جاور الباطل ؟

لسنا مع القـائلين بأن الغـزالى حـارب الفلسفـة ونبـذها، وإنما نكون مع القائلين بـأن الغزالى حارب البـاطل ونبذه . ونوافق الأسـتاذ حنا الفـاخورى والدكتور خليل فى قـولهما فى الغزالي: إنه لم يكن الغزالى فـيلسوفاً بالمعنى المعـروف لهذه الكلمـة [٢] . ولا نوافق قـولهـمـا : لأنه حـارب الفلسـفـة ونبذها[٣] .

فنحن نقول : إنه -حقاً- لم يكن فيلسـوفاً بالمعنى المعروف لهذه الكلمة - لأنه حارب الباطل ونبذه . فهو فيلسوف لأنه باحث عن الحقيقة بقدر طاقته، فكان يعرف الحق، ثم ينظـر فى نفس القول، فإن كان حـقاً قبله سـواء كان

---

(١) الأستاذ حنا الفاخورى والدكتور خليل الجر ، تاريخ الفلسفة العربية ، ج٢ ص ٢٥٥ .
(٢) نفس المكان .
(٣) نفس المكان .

قائله مبطلاً أو محقاً [١]، ويعرف تماماً أن قرب الجوار بين الحق والباطل لا يجعل الحق باطلاً كما لا يجعل الباطل حقاً [٢] .

فهو فيلسوف إسلامى يتميز عن الفلاسفة الإسلاميين الآخرين فى منهجه النقدى الذى نقد به الفلسفة، ونقد به أيضاً المتكلمين، والباطنية، والصوفية، وفى غيره كثير.

بالحقيقة إن رد الغزالى على أصناف الطالبين فى عصره المتكلمين، والباطنية، والفلاسفة يعتبر جزءاً من صميم فلسفته إن لم يكن أهم جزء [٣].

النفس :

إذا كان الفلاسفة الذين سبقوا الغزالى قد تحدثوا فى النفس وقدموا أدلة على إثبات وجودها، فإن الغزالى قد شارك فى هذا المجال مشاركة فيلسوف إسلامى نرى خلال دراساته وأبحاثه أصالته الإسلامية.

معنى النفس :

النفس عنده تطلق بمعنيين:

أحدهما : أن يطلق ويراد به المعنى الجامع للصفات المذمومة وهى القوى الحيوانية المضادة للقوى العقلية، وهو المفهوم عند إطلاق الصوفية فيقال: من أفضل الجهاد أن تجاهد نفسك، وإليه الإشارة بقول نبينا ﷺ : «أعدى عدوك نفسك التى بين جنبيك » [٤] .

والثانى : أن يطلق ويراد به حقيقة الآدمى وذاته، فإن نفس كل شيء

---

(١) الغزالى ، المنقذ من الضلال ، ص ٥٣ و ٥٤ .

(٢) نفس المصدر ، ص ٥٧ .

(٣) الدكتور عادل زعبوب ، المرجع السابق ، ص ٧١ .

(٤) رواه البيهقى فى الزهد بإسناد ضعيف وله شاهد من حديث أنس والمروي: أعدى أعدائك، بالجمع لا بالإفراد فى عدوك . . . إلخ تحقيق الشيخ محمد مصطفى أبو العلا .

حقيقته، وهو الجوهر الذى هو محل المعقولات، وهو من عالم الملكوت، ومن عالم الأمر على ما نبين.

نعم تختلف أسماؤها باختلاف العارضة عليها، فإن اتجهت إلى صوب الصواب، ونزلت عليها السكينة الإلهية، وتواترت عليها نفحات فيض الجود الإلهي، فتطمئن إلى ذكر الله عز وجل، وتسكن إلى المعارف الإلهية، وتطير إلى أعلى الأفق الملكية فيقال : نفس مطمئنة. قال الله تعالى : ﴿ **يا أيتها النفس المطمئنة إرجعى إلى ربك راضية مرضية** ﴾[الفجر: ٢٨].

إن كانت مع قواها وجنودها فى حرب، وقتال، وشجار، ونزاع، وكان الحرب بينهما سجالاً فتارة لها اليد عليها، وتارة للقوى عليها اليد، فلا تكون حالها مستقيمة . فتارة تنزع إلى جانب العقول فتتلقى المعقولات وتثبت على الطاعات . وتارة تستولى عليها القوى فتهبط إلى حضيض منازل البهائم . فهذه النفس نفس لوامة وهذه النفس هى حالة أكثر الخلق فإن من ارتفع إلى أفق الملائكة حتى تحلى بالعلوم والفضائل النفسية والأعمال الحسنة فهو ملك جسمانى لارتفاعه عن الإنسانية وعدم مشاركته للبشر لا بالصورة التخطيطية - لهذا قال الله تعالى على لسان نسوة المينة : ﴿**ما هذا بشراً إن هذا إلا ملك كريم** ﴾-[يوسف ٣١].

ومن اتضع حتى صار فى حضيض البهائم، فلو تصور كلب أو حمار منتصب القامة متكلم لكان هو إياه لانسلاخه عن الفضائل الإنسانية، وعدم مشاركته للإنسان إلا بالصورة التخطيطية، فهذه هى النفس الأمارة بالسوء[1].

بيان إثبات النفس :

عالج الغزالى هذه القضية ببيانين :

البيان الأول: بيان على الجملة - تعبير الغزالى .

---

(١) الغزالى معارج القدس، ص ١٩ و ٢٠ .

البيان الثانى : بيان خاص .

فأما البيان على الجملة فصورته كالآتى :

والنفس أظهر من أن تحتاج إلى دليل فى ثبوتها، فإن جميع خطابات الشرع تتوجه لا على معدوم بل على موجود حتى يفهم الخطاب . ولكن نحن نستظهر فى بيانه فنقول : من المعلوم الذى لا يرتاب فيه أن الأشياء مهما اشتركت فى شىء وافترقت فى شىء آخر فإن المشترك فيه غير المفترق فيه ، ونصادف كافة الأجسام مشتركة فى أنها أجسام يمكن أن يفرض فيها أبعاد ثلاثة متقاطعة . ثم نصادفها بعد ذلك مفترقة بالتحرك والإدراك ، فإن كان تحركها لأجل جسميتها فينبغى أن يكون كل جسم متحركاً لأن الحقائق لا تختلف وما يجب لنوع يجب لجميع ما يشاركه فى ذلك النوع وتلك الحقيقة، وإن كان المعنى وراء الجسمية فقد ثبت على الجملة مبدأ للفعل، فذلك المبدأ هو النفس إلى أن يتبين أنه جوهر أو عرض.

مثال ذلك أنا نرى الاجسام النباتية تتغذى وتنمو وتولد المثل وتتحرك حركات مختلفة من التشعيب والتعريق، فهذه المعانى إن كانت للجسمية فينبغى أن تكون جميع الأجسام كذلك . وإن كانت لغير الجسمية بل لمعنى زائد، فذلك المعنى يسمى نفساً نباتية .

ثم أن الحيوان فيه ما فى النبات، ويحس ويتحرك بالإرادة، ويهتدى إلى مصالح نفسه وله طلب لما ينفع وهرب عما يضر . فنعلم قطعاً أن فيه معنيً زائداً على الأحسام النباتية .

ثم نجد الإنسان فيه جميع ما فى النبات والحيوان من المعاني، ويتميز بإدراك الأشياء الخارجية عن الحس مثل: الكل أعظم من الجزء فيدرك الجزئيات بالحواس، ويدرك الكليات بالمشاعر العقلية، ويشارك الحيوان فى الحواس، ويفارقه فى المشاعر العقلية ، فإن الإنسان يدرك الكلى من كل جزئى، ويجعل ذلك الكلى مقدمة قياس ويستنتج منه نتيجة، فلا الإدراك

ينكر، ولا المدرك لذلك يجحد، ولا العرض ولا الجسم القابل للعرض، ولا النبات، ولا الحيوان غير الأنسان يدرك الكلى حتى يقوم به الكلى فينقسم بأقسام الجسم ، إذ الكلى له وحدة خاصة من حيث هو كلى ولا ينقسم البتة فلا يكون للإنسان المطلق الكلى نصف وثلث وربع ، فقابل الصورة الكلية جوهر لا جسم، ولا عرض فى جسم ولا وضع له، ولا أين له فيشار إليه، بل وجوده وجود عقلى أخفى من كل شىء عند الحس، وأظهر من كل شىء للعقل ، فثبت بهذا وجود النفس ، وثبت على الجملة أنه جوهر، وثبت أنه منزه عن المادة والصور الجسمانية (١) .

وبعد أن بين الغزالى قضية وجود النفس فى النبات والحيوان والإنسان ، قدم تقسيمًا للنفس لإظهار مبادئ الأفعال فقال : تقسيم يظهر فيه مبادئ الأفعال ، فنقول كل مبدأ يصدر منه فعل، فإما أن يكون له شعور بفعله أو لم يكن ، فإن لم يكن له شعور فإما أن يكون فعله متحداً على نسق واحد، وإما أن يكون مختلفاً. وإن كان شعوراً فإما أن يكون له تعقل أو لم يكن، فإن كان لا تعقل فإما يكون فعله متحداً على نسق واحد، فإما كان فعله متحداً على نسق واحد، وإما أن يكون مختلفاً، هذه خمسة أقسام. فما كان فعله متحداً ليس له شعور فذلك المبدأ يسمى مبدءً طبيعياً كما فى الأجسام الثقيلة من الهبوط، وفى الخفيفة من الصعود ، وإن كان فعله مختلفا وليس له شعور فهو النفس النباتية فإن النبات يتحرك حركات مختلفة ، وإن كان له شعور وليس له عقل فهو النفس الحيوانى ، وإن كان له عقل ومع التعقل اختيار فى الفعل والترك فهو النفس الإنسانية، وإن كان له تعقل وفعله على نهج احد غير مختلف فهو النفس الفلكى(٢) .

---

(١) الغزالى المصدر السابق ، ص ٢٥ و ٢٦ .

(٢) الغزالى ، المصدر السابق ، ص ٢٦ و ٢٧ .

رسوم النفس الثلاثة :

فنرسم النفوس بمراسمها فإن شرائط الحد الحقيقى متعذر الوجود ههنا بل وفى كل الموجودات .

فنقول : أما النفس النباتية، فهى الكمال الأول لجسم طبيعى آلى من جهة ما يغتذى وينمو ويولد المثل .

وأما النفس الحيوانية ، فهى الكمال الأول لجسم طبيعى آلى من جهة ما يدرك الجزئيات ويتحرك بالإرادة .

وأما النفس الإنسانية ، الكمال الأول لجسم طبيعى آلى من جهة ما يفعل الأفاعيل بالاختيار العقلي، الاستنباط بالرأي، ومن جهة ما يدرك الأمور الكلية .

وقولنا : الكمال الأول: أى من غير واسطة كمال آخر ، لأن الكمال قد يكون أولاً: وقد يكون ثانياً .

وقولنا لجسم طبيعى : أى غير صناعى لا فى الأذهان بل فى الأعيان . وقولنا آلى أى ذى آلات يستعين بها ذلك الكمال الأول فى تحصيل الكمالات الثانية والثالثة ، ولفظ الكمال أولى من لفظ القوة، لأن القوة تكون بالنسبة إلى ما صدر عنها من الأفعال أو بالقياس إلى ما تقبله من الصور المحسوسة، والمعقولة. وإطلاق لفظ القوة عليها باشتراك الاسم فيكون الحد مشتملاً على لفظ مشترك وإن عنى بالجد أحدهما كان الحد ناقصاً .

ولفظ الكمال يشمل القوانين بالتواطؤ فهو أولى ، فإن قيل إنه صورة كان ذلك بالإضافة إلى المادة التى تحلها فيجتمع منهما جوهر نباتى أو حيواني.

ولفظ الكمال بالقياس إلى جملة الجواهر، ولاستكمال الجنس به نوع محصل فى الأنواع، وهو نسبة الخاص إلى الشئ العام الغير البعيد من جوهره، فهو أولى من لفظ الصورة ويجب أن يعلم أنه إذا قيل نفس ، أى أطلق على صورة الفلك ، على صورة النبات والحيوان والإنسان ، فإنما يقال

باشتراك الاسم ، فإن النفوس الفلكية ليست تفعل بآلات ولا الحياة فيها حياة التغذى والنمو، ولا إحساسها إحساس الحيوان، ولا نطقها نطق الإنسان[١].

البيان الثانى : بيان أن النفس جوهر .

ذهب الغزالى إلى أن النفس جوهر وذلك ثابت من جهة الشرع والعقل .

أما الشرع فجميع خطابات الشرع تدل على أن النفس جوهر ، وكذلك العقوبات الواردة فى الشرع بعد الممات تدل على أن النفس جوهر فإن الألم -وإن حل بالبدن- فلأجل النفس ، ثم أن للنفس عذاب آخر يخصه وذلك كالخزى والحسرة، وألم الفراق، وكذلك ما يدل على بقائه .

أما من حيث العقل فمن وجهين : وجه عام يمكن إثباته مع كل أحد ، ووجه خاص يفطن له أهل الخصوص والإنصاف : أما الأول فهو أن يعلم أن حقيقة الإنسان ليست عبارة عن الجسم فحسب ، إنما يكون إنساناً إذا كان جوهراً أن يكون له امتداد فى أبعاد تفرض طولاً وعرضاً وعمقاً ، وأن يكون مع ذلك ذا نفس، وأن تكون نفسه نفساً يغتذى بها، ويحس ويتحرك بالإرادة مع ذلك يكون بحيث يصلح لأن يتغدم المعقولات ويتعلم الصناعات ويعلمها إن لم يكن عائقاً من خارج لا من جهة الإنسانية ، فإذا التأم جميع هذا . . حصل من جملتها ذات الإنسان، فإذا ثبت بهذا أن حقيقة الإنسان لا تكون عرضاً لأن الأعرض يجوز أن تتبدل، والحقيقة بعينها باقية، فإن الحقائق لا تتبدل - فإذا ما هو ثابت فيك منذ كنت، فهو نفسك، وما يطرأ عليك ويزول، فهو الأعراض .

وأما الوجه الثانى وهو البيان الخاص : فهو الذى يصلح لأهل الفطانة ومن فيه لطف الفهم والإصابة فهو : أنك إذا كنت صحيحاً مطرحاً عنك الآفات، مجنباً عنك صدمات الهوى وغيرها من الطوارق والافات، فلا تتلامس

---

(١) نفس المكان و ٢٨ .

أعضاؤك، ولا تتماس أجـزاؤك وكنت فى هواء طلق (أى معتدل) ففى هذه الحالة أنت لا تعقل عـن أنيتك وحقيقـتك ، بل وفى النوم أيضاً فكل من له فطانه «ولطف وكياسه» يعلم أنه جوهر وأنه مـجرد عن المادة وعلائقها ، وأنه لا تعزب ذاته عن ذاته، لأن معنى التعقل حصـول ماهية مجردة للعاقل وذاته مجردة لذاته فلا يحتاج إلى تجريد وتقشـير، وليس ههنا ماهية ثم معقولة بل ماهيته معقوليته ومقوليته ماهيته (١) .

وأراد الغزالى أن يقدم دليلاً على صحة هذا البيان فقال :

ثم الدليل على صحة هذا البيـان الخاص أنه لو لم يكن المدرك والمشعور به هو حقيقتك أى نفسـك، بل يكون هو البدن وعوارضه لكان لا يخلو إما أن يكون الشعـور به جملة بدنك أو بعضه، وبطل أن تكون الجـملة لأن الإنسان فى الفرض المذكور قد يكون غافلاً عن جـملة البدن ومدرك نفسه . فإن كان بعـضاً من فـلا يخلو : من أن يكون ظاهراً أو باطناً ، فإن كـان ظاهراً فـهو مدرك بالحس، والنفس غير مدركـة بالحس ، كيف ونحن فى الفرض المذكور قد أغفلـنا الحواس عن أفعالهـا، وفرضنا أن الأعضاء لا تتـماس، وإن كانت النفس الذات عـضواً باطناً من قلب أو دمـاغ فلا يجـوز أيضا لأن الأعـضاء الباطنـة إنما يوصل إليها بـالتشريح، فـثبت أن مـدركك ليس شيـئاً من هذه الأشيـاء، فإنك قد لا تدركهـا وتدرك ذاتك ضرورة، فما ألجـئت إلى إدراكه ضرورة لا يكون قطعاً ما لا يدرك إلا بالنظر ، فإذا ثبت بهذا أن ذاتك ليست من عداد ما تدركه بالحس، أو مما يشبه الحس بوجه من الوجوه (٢).

وزاد الغـزالى هذا البيـان إيضاحـاً من جهـة الإدراك فى موضـوع: زيادة إيضـاح من جهـة الإدراك: فنقـول: إنك تدرك فى جـميع الأحـوال ذاتك، فبـماذا تدرك؟ فإنه لابد من مدرك فـلا يخلو : إما أن يكون أحد مشـاعرك ظاهراً أوعقلك أو قوة غير مشاعرك .

---

(١) الغزالى ، المصدر السابق ، ص ٢٩ و ٣٠ .

(٢) الغزالى ، المصدر السابق ، ص ٣٠ و ٣١ .

فـإن كان عـقلك فـلا يخلو إمـا أن يكون ذلك الإدراك بوسط، أو بقـوة متوسطة بين الإدراك والنفس، أو بغير وسط، وما أظـنك تفتقر في ذلك إلى وسط، فـإنه لو كـان ثم وسط لما أدركت فـإنه لا وسط بين ذاتك وشعـورك بذاتك، فبقى أن تـدرك بغير وسط، وإذا كان كذلك فـلا يخلو إما إن يكون ذلك الإدراك بمشاعرك أو بذاتك ولا يتصور أن يكون بمشـاعرك، فإن الحواس لا تـدرك إلا الأجسام، فـبـقى أن تدرك ذاتك، بذاتك فـمـن هذا ثبت أنك جوهر مفارق (١) .

وذكر الغزالـى أن هذا البيان الخاص إمـا ضائع، وإما قاطع ، فـهو ضائع للمغفلين الذيـن لم يلحظوا إلا بعين السخط، فإن من يلحظ مقـدمة السخط بعين السخط كان الشك أسـرع إليه من الماء إلى الحدود ، وأما للمستـبصرين فهو قاطع (٢) .

ومن البيان المذكور نرى أن الغزالى انتهى إلى القول بأن الإنسان يدرك ذاته بغير وسط لإثبات أن النفس جوهر مفارق .

ولكنه افـترض قـائلاً، يقول : إنمـا أثبت ذاتى بوسط، وذلك الوسط هو فعل من أفعالى فاستدل بأفعالى على وجود النفس.

فالجواب عن هذا من وجهين :

أحدهما : أن هذا لا يتمـشى فى الفرض المذكور، فإنا جـعلناك بمعزل عن الأفعال، ومع هذا اثبت ذاتك وأنيتك .

والثانى : أن هذا الفعل إما أن تـثبته فعـلاً مطلقاً فيجب أن تثـبت به فاعلاً مطلقاً لا نفسك، وإن أثبته فعلك وخصصته بالإضافة فقد أثبت أولاً نفسك، وأدركت أولاً ذاتك فإنك أخـذت ذاتك جزءاً من فـعلك ، والشعـور بالجزء

---

(١) نفس المكان أى ص ٣١ .

(٢) الغزالى ، المصدر السابق ، ص ٣١ و ٣٢ .

قبل الشعور بالكل أولاً أقل من أن يكون معه ، فذاتك إذا مثبتة معه أو قبله لا به [١] .

بيان أن النفس ليس لها مقدار مساحة، ولا تدرك حساً، ولا يدركها جسم، وأن إدراكها لا يكون بآلات جثمانية فى حال البراهين القاطعة والدلائل الواضحة .

البرهان الأول : أن نقول: معلوم أنا نتلقى المعقولات وندرك الأشياء التى لا تدخل فى الحس والخيال، والمعقول متحد فلو حل فى منقسم لانقسم المتحد، وهذا محال .

وتحقيقه : هو أنه لو كان النفس ذا مقدار وحل فيه المعقول فإما أن يحل فى شيء منقسم أو فى شيء غير منقسم ، ومعلوم أن غير المنقسم إنما هو طرف لخط نهاية ما، لا تميز لها فى الوضع عن الخط والمقدار الذى هى متصلة به، حتى يستقر فيها شيء من غير أن يكون فى شئ من ذلك الخط، بل كما أن النقطة لا تنفر وبذاتها وإنما هى طريق ذاتى لما هو بالذات مقدار ؛ كذلك إنما يجوز أن يقال بوجه ما أنه يحل فيها طرف شيء حال فى المقدار الذى هو طرفه متقدر بالعرض فكما يتقدر به بالعرض كذلك يتناهى بالعرض مع النقطة ، ولو كانت النقطة منفردة تقبل شيئاً من الأشياء لمكان يتميز لها ذات، وكانت النقطة حينئذ ذات جهتين : جهة منها تلى لخط وجهة مخالفة له مقابلة فتكون حينئذ منفصلة عن الخط ، وللخط نهاية يلاقيها فتكون تلك النقطة نهاية الخط لاهذه .

والكلام فيها وفى هذه النقطة واحد ، ويؤدى هذا إلى أن تكون النقطة متشافعة فى الخط إما متناهية، وإما غير متناهية.

هذا أمر قد ظهر موضع استحالته ونشير إلى رمز منه فنقول : إن النقطتين اللتين تطبقان بنقطة واحدة من حنبتيها حينئذ :

---

(١) نفس المكان .

إما أن تكون هذه النقطة المتوسطة تحجز بينهما فلا تتماسان فيلزم حينئذ فى البديهة العقلية الأولية أن تكون كل واحدة منهـا تختص بشيء من الوسطى يماسه فتنقسم الوسطى وهذا محال .

وإما أن تكون الوسطى لا تحجز المكتنفتين عن التماس .

فحينئذ تكون الصورة المعقـولة خالة فى جميع النقط، وجميع النقط كنقطة واحدة ، وقـد وضعنا هذه النـقطة الواحدة المنفـصلة عن الخط ، فللخط من جهـة ما ينفصل عنهـا طرف ونهاية بهـا ينفصل عنها ، فـتلك النقطة تكون مباينة لهذه فى الوضع .

وقد وضعت النقط كلها مشتركة فى الوضع ، هذا خلق ، فقد بطل إذاً أن يكون محل المعقولات من الجسم شيئاً غير منقسم ، فبقى أن يكون من الجسم شيئاً منقسماً .

فلنفرض صـورة معقولـة فى شىء منقسم ، فإذا فرضـنا فى الشئ المنقسم إنقساماً مـا عرض للصورة أن تنقسم ، فحينئـذ لا يخلو إما أن يكون الجزءان متشابهين أو غير متشابهين .

فإن كانا مـتشابهين فكيف يجتـمع منهما ما ليس بهـما إلا أن يكون ذلك الشيء شـيئاً يحـصل فيـها من جـهه المقـدار والزيادة فى العدد لا من جـهة الصورة فتكون حينئذ الصورة المعقولة شكلا ما أو عدداً ما . وليس كل صورة معقولة شكلاً، وتصير حينئذ الصورة خيالية لا عقلية .

وأظهـر من ذلك أنه لا يمكن أن يقال إن كل واحـد من الجزأين هو بعـينه الكل فى المعني، لأن الثانى إذا كان غير داخل فى معنى الكل فيجب أن نضع فى الابتداء لمعنى الكل هذا الواحد لا كليهمـا، وإن كان داخلاً فى معناه فمن البين الواضح أن الواحد منهما وحده ليس يدل على نفس معنى التمام .

وإن كانا غير متشابهين فـلينظر كيف يمكن أن تكون الصورة المعقولة أجزاء غير مـتشابهة ، فإنه ليس يمكـن أن تكون الأجزاء الغير المتشـابهة إلا أجزاء

الحد التى هى الأجناس والفصول ويلزم من هذه الحالات، منها : أن كل جزء من الجسم يقبل القسمة أيضاً، فيجب أن تكون الأجناس والفصول بالقوة غير متناهية، وقد صح أن الأجناس والفصول الذاتية للشىء الواحد ليست فى القوة غير متناهية، ولأنه لا يمكن أن يكون توهم القسمة يفرز الجنس والفصل، بل مما لا نشك فيه أنه إذا كان هناك جنس وفصل يستحقان تميزًا فى المحل أن ذلك التميز لا يتوقف على توهم القسمة ، فيجب أن تكون الأجناس والفصول بالفعل أيضاً غير متناهية .

وقد صح أن الأجناس والفصول أو أجزاء الحد للشىء الواحد متناهية من كل وجه ، ولو كانت غير متناهية بالفعل ههنا لكانت توجب أن يكون الجسم الواحد انفصل بأجزاء غير متناهية بالفعل . وأيضًا لتكن القسمة وقعت من جهة فأفرزت من جانب جنساً ومن جانب فصلاً، فلو غيرنا القسمة كأن يقع منها فى جانب نصف جنس وتصف فصل - أو كان ينقلب وكان فرضنا الوهمى يدور مقام الجنس والفصل فيه على أن ذلك أيضًا لا يغنى فإنه يمكننا أن نوقع قسماً فى قسم .

وأيضًا كل معقول يمكن أن يقسم إلى معقولات أبسط فإن ههنا معقولات هى أبسط المعقولات ومبادئ التركيب فى سائر المعقولات فليس لها أجناس ولا فصول لا هى منقسمة فى الكم ولا هى منقسمة فى المعنى كالوحدة والعلة وغير ذلك .

إذ لا يمكن أن تكون الأجزاء المفروضة فيه أجزاء. متشابهة كل واحد منها هو فى معنى الكل . وإنما يحصل الكل بالاجتماع فقط . ولا يمكن أيضاً أن تكون غير متشابهة، فلا يمكن أن تنقسم الصورة المعقولة .

فإذا كان لا يمكن أن تنقسم الصورة المعقولة، ولا أن تحل طرفًا من المقادير غير منقسم تبين أن محل المعقولات جوهر ليس جسماً، ولا أيضًا قوة فى جسم فيلحقه ما يلحق الجسم من الانقسام ثم يتبعه سائر المحالات .

البرهان الثانى : أن نقول : القوة العقليـة هو ذات تجرد المعقولات عن الكم المحدود، والأين، والوضع، وسائر عوارض الجسم، فيجب أن ننظر فى ذات هذه الصورة المجردة عن الوضع كيف هى مـجردة عنه ، أبالقياس إلى الشىء المأخوذ منه أم بالقـياس إلى الشىء الآخـذ، أعنى هذه الذات المعقولة تتـجرد عن الوضع فى الموجود الخارجى أو فى الوجود المتـصور فى الجوهر العاقل ، ومحـال أن يكون كذلك فى الخارجى فـبقى أن يكون إنما هو مـفارق للوضع والأين عند وجوده فى العقل . فـإذا وجدت فى العقل لم تكن ذات وضع، وبحيث يقع إليها إشارة تجزؤ وانقسام أو شىء مما أشبه هذا المعنى فلا يمكن أن يكون فى جسم[1].

البرهان الثالث: وهذا البرهان فى كتـاب «معارج القدس فى مدارج مـعرفة النفس» وضـعه الغزالى فى الـترتيب الخامس ولم نـذكر هنا البرهـان الثالث والرابع ونكتفى بثلاث براهين فقط .

هذا البرهان مركب من مـجموع دلائل واضحة وشـواهد لائحة من أحاط بها علماً يقينياً تيقن -قطعاً- أن النفس ليست بجسم ولا تحل الأجسام .

وطريقه أن نقول : إن النفس لو كانت جسماً فلا يخلو إما أن تكون حالة فى البدن أو خارجة البدن .

فإن كانت خارجة البـدن فكيف تؤثر وتصرف فى هذا الجسم وكيف يكون قوام البدن بها، وكيف تتصرف فى المعارف العقلية فى الملك والملكوت فتعرف الأول الحق، وتسافر فى العرفان العقلي، وتستوفى المعقولات فى ذاتها .

وإن كانت حالة فى البدن فلا يخلو : إمـا أن تكون حالة بجميع البدن أو ببعـضه . فإن كـانت حالة بجـميع البدن فكان ينبـغى إذا قطع منه طرف أن تنتقص أو تنزوي، وتنتقل من عضو إلى عضو، فـتارة تمتد بامتداد الأعضاء، وتارة تتقلص بذبول الأعضاء، وهذا كله محـال عند من له غريزة صحيحه،

(١) الغزالى ، المصدر السابق ، ص ٣٦ .

وفطنة مستقيمة طاهرة عن شـوائب الخيال ، وإن كانت حالة فى بعض البدن فذلك البعض منقسم إما بالفعل أو بالفرض . فينبغى أن تنقسم النفس إلى أن تنتهى بالأقسام إلى أقل شىء وأحقره .

وهذا معلوم إحالته على البديهة، فكيف يكون كذلك حال النفس التى هى محل المعارف، وبه شرف الإنسان على جميـع الحيوانات ، وهو المستعد للقاء الله تعالي، وهو المخـاطب، وهو المثاب، وهو المعـاقب، وهو الذى إذا زكاه الإنسـان أفلح، وإذا دساه خـاب وخسـر، وهو خـلاصة الموجـودات وزبدة الكائنات فى عـالم العود، وهو الذى يبـقى بعد موت الـبدن، وهو الذى إن كان مـتحلياً بالمعـارف وصل إلى السعادة الأبدية فـرحاً مسـتبشـراً بلقاء الله تعالى، قال الله تعالى : **﴿أحياء عند ربهم يرزقـون فرحين بما آتاهم الله من فضله﴾** [آل عمران ١٦٩- ١٧٠].

فمن كان له أدنى مُسكة من العقل يعلم أن الجوهر الذى هذا محله ومنزلته لا يكون حالاً فى البـدن، ولا يكون جزءاً من البـدن لا دم، ولا بخار، ولا مزاج، ولا غيره .

وأيضاً فإنك تعلم أن نفسك منذ كنت لم تتبـدل ومعلوم أن البدن وصفات البدن كلها تتبدل إذ لو لم تتبدل لكان لا يغتذي، لأن التغذى أن يحل بالبدن بدل ما تحلل . فإذًا- نفسك ليست من البدن وصفاته فى شىء .

وأيضًا لو كانت النفس الإنسانية منطبعـة فى البدن لكان يضعف فعلها مع ضعف البدن . لكنها لا تضعف مع ضعف البدن فثبت أنها غير منطبعة فيه.

ودليل عدم الضعـف المشاهدة ، فإن بعد الأربعين تكون القـوة البدنية فى انحطاط والقوة العقلية فى الزيادة والارتفاع .

وأما الذى يتـوهم من أن النفس تنسى ولا تفعل فـعلها مع مـرضى البدن وعند الشيخوخة وذلك بسبب أن فعلها لا يتم إلا بالبدن ، فظن غير ضرورى ولا حق ، وذلك أنه بعد ما صح لنا أن النفـس تفعل بذاتها يجب أن يطلب السبب فى هذا.

فإن كان قد يمكن أن يجتمع أن للنفس فعلا بذاتها، وأنها أيضاً تترك فعلها مع مرض البدن، ولا تفعل من غير تناقض فليس لهذا الاعتراض اعتبار .

فنقول : إن النفس له فعلان : فعل له بالقياس إلى البدن وهو السياسة . وفعل بالقياس إلى ذاته وإلى مبادئه وهو التعقل . وهما متعاندان متمانعان، فإنه إذا اشتغل بأحدهما انصرف عن الآخر، ويصعب عليه الجمع بين الأمرين، وشواغله من جهة البدن الإحساس، والتخيل، والشهوات، والغضب، والخوف، والغم، الجوع . وأنت تعلم هذا بأنك إذا أخذت تفكر فى معقول تعطل عليك كل شىء من هذه إلا أن تغلب وتفسر النفس بالرجوع إلى حاجتها .

وأنت تعلم أن الحس يمانع النفس عن التعقل إذا أكبت على المحسوس من غير أن يكون أصاب آلة التعقل أو ذاتها آفة بوجه : وتعلم أن السبب فى ذلك هو اشتغال النفس بالفعل دون فعل ، فلهذا السبب ما يتعطل أفعال العقل عند المرض . ولو كانت الصورة المعقولة قد بطلت وفسدت لأجل الآلة لكان رجوع الآلة إلى حالها يحوج إلى اكتساب من الرأس.

وليس الأمر كذلك، فإنه قد تعود النفس إلى ملكتها وهيئتها عاقلة بجميع ما عقلته بحاله . فقد كانت إذًا كلها معها إلا أنها كانت مشغولة عنه . وليس اختلاف جهتى فعل النفس فقط يوجب فى أفعاله التمانع بل تكثر أفعال جهة واحدة قد يوجب هذا بعينه . فإن الخوف يغفل عن الوجع والشهوة تصد عن الغضب والغضب يصرف عن الخوف .

والسبب فى جميع ذلك واحد هو انصراف النفس بالكلية إلى أمر واحد وكلها قوى النفس الواحدة وهى ملكها، والقوى رعيتها وجنودها .

فإذًا لا يجب إذا لم يفعل شىء فعله عند اشتغاله بحالة لشىء أن يكون فاعلاً فعله عن وجود ذلك الشىء . . . . فقد ظهر من أصولنا التى قررنا أن النفس ليست منطبعة فى البدن، ولا قائمة به، فيجب أن تكون علاقتها

مع البدن علاقة التدبير والتصرف، والله تعالى ولى الهداية والتوفيق[1].

بيان أن الأرواح البشرية حادثة :

ذهب الغزالى إلى أن الأرواح حادثة، وأنها حدثت عند استعداد النقطة لقبول النفس من واهبها كما قال تعالى : ﴿**فإذا سويته ونفخت فيه من روحي**﴾ [الحجر: ٢٩] . كما حدثت الصورة فى المرآة لحدوث الصقالة، وإن كان ذو الصورة سابق الوجود على الصقالة .

وتلخيص البرهان : أن الأرواح لو كانت موجودة قبل الأبدان لكانت إما كثيرة وإما واحدة، وباطل وحدتها كثرتها، فباطل وجودها. وإنما استحال وحدتها لأنها بعد التعلق بالأبدان إما أن تبقى على وحدتها أو تكثرها، ومحال وحدتها وكثرتها فمحال وجودها. وإنما استحال وحدتها بعد التعلق بالأبدان لعلمنا ضرورة بأن ما يعلمه زيد يجوز أن يجهله عمرو . ولو كان الجوهر العاقل منهما واحداً لاستحال اجتماع المتضادين فيه كما يستحيل فى زيد وحده ، ونحن نعنى بالروح العاقل كما ذكرنا، ومحال كثرتها لأن الواحد إنما لا يستحيل أن ينثنى وأن ينقسم إذا كان ذا مقدار كالأجسام ، فالجسم الواحد ينقسم فإنه ذو مقدار فله بعض فيتبعض . أما ما لا بعض له، ولا مقدار فكيف ينقسم . أما تقدير كثرتها قبل التعلق بالأبدن فمحال لأنها إما أن تكون متماثلة أو مختلفه، وكل ذلك، وإنما استحال التماثل لأن وجود المثلين محال فى الأصل . ولهذا يستحيل وجود سوادين فى محل واحد، وجسمين فى مكان واحد، لأن الإثنينية تستدعى مغايرة، ولا مغايرة ههنا . وسوادان فى محلين جائز لأن هذا يفارق ذلك فى المحل إذا اختص بمحل لا يختص به الآخر .

وكذلك يجوز سوادان فى محل واحد فى زمانين إذ لهذا وصف ليس للآخر، وهو الافتراق بهذا الزمان الخاص ، فليس فى الوجود مثل مطلق بل

---

(١) الغزالى ، المصدر السابق ، ص ٤٣ وما قبلها .

بالإضافة كقولنا : زيد وعمر مثلان فى الإنسانية والجسمية . وسواد الحجر والغراب مثلان فى السوادية ومحال تغايرها لأن التغاير نوعان :

أحدهما: باختلاف النوع والماهية كتغاير النار والماء وتغاير السواد والعلم .

الثانى : بالعوارض التى لا تدخل فى الماهية كتغاير الماء الحار للماء البارد، فإن كان تغاير الأرواح البشرية بالنوع والماهية فمحال. لأن الأرواح البشرية متفقة بالحد والحقيقة وهى نوع والحد . لأن الحد وهو الحيوان الناطق يشملها. وإن كانت متغايرة بالعوارض فمحال، لأن الحقيقة الواحدة إنما تتغاير عوارضها إذا كانت متعلقة بالأجساد منسوبة إليها بنوع ما، ولا تعلق لها بالأجساد قبل وجود الأبدان. فكان الإختلاف محالاً إذ الاختلاف فى أجزاء الجسم ضرورة ولو كان فى القرب من السماء، والبعد منه مثلاً أما إذا لم يكن كذلك كان الاختلاف والتغاير محالاً . وهذا ربما يحتاج تحقيقه إلى مزيد بيان، ولكن هذا فى القدر تنبيه عليه .

فإن قيل كيف تكون حال الأرواح بعد مفارقة الأجساد ولا تعلق لها بالأجسام كيف تكثرت وتغايرت ؟

فالجواب أن نقول : لأنها اكتسبت بعد التعلق بالأبدان أوصافاً مختلفة من العلم، والجهل، والصفاء، والكدورة، وحسن الأخلاق، وقبحها فبقيت بسببها متغايرة فعقلت كثرتها بخلاف ما قبل الأجساد . فإنه لا سبب لتغايرها . فقد اتضح أن النفس تحدث كما تحدث مادة بدنية صالحة لاستعمالها إياها ويكون البدن آلة ومملكة لها، ويكون للنفس الحادثة فى جوهرها هيئة نزاع طبيعى للاشتغال بذلك البدن خاصة، والاهتمام بأحواله والانجذاب إليه . وتلك الهيئة تكون مقتضية لاختصاصها بذلك البدن، ولابد أن تكون مناسبة له مناسبة خاصة لصلوح سياسة بدن خاصة دون آخر، وإن خفيت علينا تلك المناسبات عينها فإن تلك المناسبات غير محصورة لا ظاهرة، والله سبحانه وتعالى يتولى أسرارها وسرائرها[١].

(١) الغزالى ، المصدر السابق ، ص ١١٧ وما قبلها .

بيان بقاء النفس :

ذهب الغزالى إلى أن النفس لا تموت بموت البدن، وأنها لا تفنى مطلقاً اعتماداً على المنقول والمعقول .

أما المنقول فقوله تعالى : **﴿ ولا تحسبن الذين قتلوا فى سبيل الله أمواتًا بل أحياء عند ربهم يرزقون فرحين بما آتاهم الله من فضله ﴾** - الآية .

معلوم أن من كان حياً مرزوقاً مستبشراً به لا يكون ميتاً معدوماً.

وكذلك قوله تعالى : **﴿ ولا تقولوا لمن يقتل فى سبيل الله أموات بل أحياء ﴾** - الآية .

وقال رسول الله ﷺ : « أرواح الشهداء فى حواصل طير خضر تسرح فى رياض الجنة» (رواه الترمذى وقال: حديث حسن صحيح).

وقد ترسخ فى جميع عقائد أهل الإسلام هذا، فإن رسول المغفرة والرحمة لمن يكون باقيا لا لمن يكون فانياً .

وكذلك إهداء الصدقة، فاعتقادهم أنها تصل وكذلك المنامات فكل ذلك دليل على أنها باقية(١).

وقد ذكر الغزالى أن النفس ليست منطبعة فى البدن بل لها العلاقة مع البدن: التصرف والتدبير . والموت انقطاع تلك العلاقة أعنى تصرفاتها وتدبيراتها عن البدن، وإنما يموت الروح الحيوانى وهو بخار لطيف ينشأ من القلب، ويتصاعد إلى الدماغ ومن الدماغ بواسطة العروق إلى جميع البدن . وفى كل موضع ينتهى إليه يفيد فائدة من الحواس الظاهرة والمشاعر الباطنة . فذلك الروح لا يبقى وإذا بطل الروح بطل ما يتبعه من الحواس الظاهرة والباطنة والقوى المحركة .

---

(١) الغزالى ، المصدر السابق ، ص ١٣٠ .

أما البرهان العقلى فلأن كل شىء يفسد بفساد شىء آخر فهو متعلق به نوعًا من التعلق . وكل متعلق بشىء أخر نوعاً من التعلق فإما أن تعلقه به تعلق المكافئ فى الوجود، أو تعلق المتأخر عنه فى الوجود، أو تعلق المتقدم عليه فى الوجود الذى هو قبله فى الذات لا فى الزمان .

فإن تعلق النفس بالبدن تعلق المكافئ فى الوجود وذلك أمر ذاتى له لا عرض، فكل واحد منهما مضاف الذات إلى صاحبه فلا النفس ولا البدن بجوهر ولكنهما جوهران .

وإن كان ذلك أمرًا عرضيًا لا ذاتيا . فإن فسد أحدهما بطل العارض الآخر من الإفاضة ولم يفسد الذات بفساده . وإن كان تعلقه به تعلق المتأخر عنه فى الوجود فالبدن علة للنفس فى الوجود والعلل أربع :

١- إما أن يكون البدن علة فاعلية للنفس، معطية لها الوجود.

٢- وإما أن يكون علة قابلية لها بسبيل التركيب كالعناصر للأبدان أو بسبيل البساطة كالنحاس للصنم.

٣- وإما أن يكون علة صورية .

٤- وإما أن يكون علة كمالية.

ومحال أن يكن علة فاعلية فإن الجسم بما هو جسم لا يفعل شيئًا إنما يفعل بقواه ولو كان بذاته يفعل لا بقواه لكان كل جسم يفعل ذلك بالفعل .

ثم القوى الجسمانية كلها إما أعراض واما صور مادية ومحال أن يقيد الأعراض، أو الصور القائمة بالمواد وجود ذات قائمة بنفسها لا فى مادة، ووجود جوهر طلق ، ومحال أيضًا أن يكون علة قابلية ، فقد برهنا وبينا أن النفس ليست منطبعة فى البدن بوجه من الوجوه . فلا يكون إذاً البدن متصوراً بصورة النفس لا بحسب البساطة، ولا على سبيل التركيب بأن يكون جزءاً من أجزاء البدن يتركب فتحدث النفس ، ومحال أن تكون علة صورية للنفس أو كمالية . فإن الأولى أن يكون الأمر بالعكس . فإذا ليس تعلق

النفس بالبدن تعلق معلول بعلة ذاتية .

نعم . . البدن والمزج علة بالبعض لـلنفس ، فإنه إذا حدث بدن يصلح أن يكون آلة لنفس ومملكة له أحدثت العلل المفارقة النفس الجزئية أو حدث عنها ذلك . فإن إحداثهـا بلا سبب يخصص إحداث واحد فيـها بالعدد لما بيناه ، ولأنه لابد لكل كائن بعد مالم يكن من أن يتقدمه مادة فيكون فيها تهيؤ قبله أم تهيؤ نسبة إليه كـما تبين فى العلوم الأخرى ، ولأنه لوكان يجوز أن تكون نفس جـزئية تحث ولم يحـدث لها آلة بهـا تستـكمل وتفعل لكانت مـعطلة الوجود ولا شىء معطل فى الطبـيعة المسخرة المبلغـة كل شى من العنصريات إلى كمالها وغايتـها . ولكن إذا حدث التهيؤ للنسبة والاسـتعداد للآلة فيلزم حينئذ أن يحدث من الوجود الإلهى الفـياض بواسطة العلل المفارقة شىء هو النفس، وليست إذا وجب حـدث شىء مع حدوث شىء وجب أن يبطل مع بطلانه، وإنما يكون ذلك إذا كان ذات الشىء قائمًا بذلك الشىء فيه .

وقد تحدث أمـور عن أمور وتبطل تلك الأمور وتبقى هـى إذا كانت ذاتها غير قائمة فيها وخصوصًا إذا كان مفيد الوجود لها شيئًا آخر غير الذى إنما هو تهيأ إفادة وجوده مع وجوده، ومفيد وجود النفس شىء غير الجسم كما بينا . وإلا فهو قوة فى جسم بل هو لا محالة أيضًا جوهر غير جسم .

فـإذا كان وجـوده من ذلك الشىء ومن البـدن يحصل وقت استـحـقاقـه الوجود فـقط فليس له تعلق فى نفس الوجود بالبـدن، ولا البدن علة له إلا بالعـرض . فلا يجوز إذاً أن يقـال : إن التعلق بينـهما على نحـو يوجب أن يكون الجسم متقدم الذات على النفس .

وأمـا القسم الثـالث مما كنا ذكـرنا فى الابتداء وهـو أن يكون تعلق النفس بالجسم تعلق المتقدم فى الوجود، فإما أن يكون التقدم مع ذلك زماناً فيستحيل أن يتعلق به وجوده، وقد تقدم فى الزمان، وإما أن يكون التقدم فى الذات لا فى الزمان؛ لأنه فى الزمان لا يفارقه .

وهذا النحو من التقدم هو أن يكون الذات المتقدمة كلما توجد يلزم يستفاد عنها ذات المتأخر فى الوجود، وحينئذ لا بوجود هذا المتقدم فى الوجود إذا فرض المتأخر قد عدم لا لأن فرض عدم المتأخر أوجب عدم المتقدم . ولكن لأن المتأخر لا يجوز أن يكون عدم إلا وقد عرض أولاً بالطبع للمتقدم ما أعدمه . فحينئذ عدم المتأخر فليس فرض عدم المتأخر يوجب عدم المتقدم . ولكن فرض عدم المتقدم نفسه ، لأنه إنما افترض المتأخر معدوماً بعد أن عرض للمتقدم أن عدم فى نفسه.

وإذا كان كذلك فيجب أن يكون السبب المعدوم يعرض فى جوهر النفس فيفسد معه البدن وأن لا يكون البدن البتة يفسد بسبب يخصه . ولكن فساد البدن بسبب يخصه من تغير المزاج أو التركيب . فباطل أن تكون النفس تتعلق بالبدن تعلق المتقدم بالذات ثم تفسد بالبدن البتة . فليس إذاً بينهما هذا التعلق . وإذا كان الأمر على هذا فقد بطل أنحاء التعلق كلها، وبقى أن لا تعلق للنفس فى الوجود بالبدن بل تعلقه فى الوجود بالجود الإلهى بواسطة المبادىء الأخر التى لا تستحيل ولا تبطل(١).

معرفة النفس طريق إلى معرفة الحق جل جلاله :

تنعطف فائدتها على ما سبق من معرفة النفس وقواها بذلك نتدرج إلى معرفة الحق جل جلاله، ومعرفة صفاته وأفعاله ، لأن المبادئ إنما تراد للنهايات ، والنهايات إنما تظهر للمبادىء. فكل علم لا يؤدى إلى معرفة البارى جل جلاله فهو عديم الجدوى والفائدة، وقليل النفع والعائدة .

فنقول : إنا أثبتنا النفس على الجملة بمعرفة آثارها وأفعالها فالنفس النباتية عرفناها بآثارها من التغذية والتنمية وتولد المثل.

والنفس الحيوانية بآثارها من الحس والحركة الاختيارية والنفس الإنسانية بالتحرك وإدراك الكليات .

---

(١) الغزالى ، المصدر السابق ، ص ١٣٤ وما قبلها .

وعلمنا أن هذه الأفعال تتعلق بمبدأ يسمى ذلك المبدأ نفساً فيكون قوامها ووجودها وخاصيتها بذلك المبدأ الذى هو النفس . فكذلك فاعلم أن الموجود على قسمين : إما أن يتعلق بغيره بحيث يلزم من عدم ذلك الغير عدمه أو لا يتعلق . فإن تعلق سميناه ممكنا ، وإن لم يتعلق سميناه واجباً بذاته .

فيلزم من هذا فى واجب الوجود معرفة أمور :

الأمر الأول : أنه لا يكون عرضًا لأنه يتعلق بالجسم ويلزم عدمه بعدم الجسم.

الثانى : لا يكون جسماً لأن الجسم منقسم بالكمية إلى الأجزاء فتكون الجملة متعلقة بالأجزاء فتكون معلولة، وأيضاً فإن الجسم مركب من المادة والصورة، وكل واحد منها متعلق بالآخر نوع تعلق .

الثالث : أنه لايكون مثل الصورة لأنها متعلقة بالمادة، ولا يكون مثل المادة لأنها محل الصورة ولا توجد إلامعها .

الرابع : أنه لايكون وجوده غير ماهيته، لأن الماهية غير الأنية والوجود الذى الأنية عبارة عنه عارض للماهية ، وكل عارض معلول لأنه لو كان موجوداً بذاته ما كان عارضاً لغيره، إذا ما كان عارضاً لغيره فله تعلق بغيره . وعلته إن كان غير الماهية فلا يكون واجب الوجود الذى يتعلق به كل الموجوات .

وإن كان علته الماهية، فالماهية قبل الوجود لاتكون علة لأن السبب ما له وجود تام، فقبل الوجود لا يكون له وجود .

فثبت أن واجب الوجود أنيته ماهيته، وأن وجوب الوجود له كالماهية لغيره. ومن هذا يظهر أن واجب الوجود لايشبه غيره البتة ولا يصل أحد إلى كنه معرفته .

الخامس : أنه لا يتعلق بغيره على وجه يتعلق ذلك الغير على معنى أن يكون كل واحد منهما علة للآخر فيتقابلان فإن هذا محال .

السادس : أنه لايتعلق بغيره على وجه يتعلق ذلك الغير به على سبيل التضايف لأنه يكون ممكن الوجود.

السابع : أنه لايجوز أن يكون شيئان كل واحد منهما واجب للوجود . كما لا يكون للبدن الواحد إلا نفس واحدة ، فلا يكون للعالم إلا رب واحد هو مبدع الكل ويتعلق به الكل تعلق الوجود والبقاء . وأيضًا فلو كان واجب الوجود اثنين فبما تميز أحدهما عن الآخر ؟ فإن كان بعارض فيكون كل واحد منهما معلولاً . وإن كان بذاتي فيكون مركباً ولا يكون واجب الوجود.

الثامن: أن كل ما سوى واجب الوجود ينبغي أن يكون صادراً من واجب الوجود كما أن النفس كمال جسم طبيعي آلي ، فكذلك الرب موحد الكل وبه كمال الكل وبقاء الكل . وقد ذكرنا أن واجب الوجود لا يكون إلا واحد، فما عداه لا يكون واجبا بل ممكنا فيفتقر إلى واجب الوجود[1].

وذهب الغزالي إلى أن لواجب الوجود أوصافاً ولابد أن نثبت الأوصاف على وجه لا يؤدي إلى الكثرة فنزهه عن أن يكون له جنس وفصل، فإن من اشتراك له مع غيره فلا فضل له يفصله عن سواه .

ومن هذا يعلم أن جمع أسمائه تعالى حتى الوجود على سبيل الاشتراك لا على سبيل التواطؤ . ولا تثبت الصفات على وجه يكون عرضيًا كاللون القائم بالمحل، وكعلمنا العارض على الذات . لأن هذا يؤى إلى تقدم وتأخر وتكثر بل تثبت الصفات على الوجه والإضافة إلى الأفعال، أو على سبيل العلل والأسباب والمواد عنه .

فيتبين من هذا أنه حي لأنه عالم بذاته . ونثبت أنه عالم لأنه مجرد عن المادة ووجوده لذاته وما يكون واحدًا بريئاً عن المادة تكون ذاته حاصلاً فيكون عالماً بذاته لا يعزب عنه ذاته . وعلمه بذاته ليس زائداً على ذاته حتى يوجب فيه كثرة . وذلك لأن الإنسان إذا علم نفسه فمعلومه أهو غيره أو عينه، فإن

---

(١) الغزالي ، المصدر السابق ، ص ١٨٨ وما قبلها .

كان غيره فإن لم يعلم نفسه بل علم غيره . وإن كان معلومه هو عينه فالعالم هو نفسه، والمعلوم هو نفسه فقد اتحد العالم والمعلوم .

كذلك فافهم فى البارى جل جلاله ، وكما أن العالم هو المعلوم فكذلك العلم هو المعلوم ، كما أن الحس هو المحسوس لأن المحسوس هو الذى انطبع فى الحاس لا الخارج . فكذلك العلم هو المعلوم. وإنما تختلف العبارات بالعلم والعالم والمعلوم. وتبين منه أنه عالم بجميع أنواع الموجودات وأجناسها فلا يعزب عن علمه مثقال ذرة فى الأرض ولا فى السماء ولا أصغر من ذلك ولا أكبر لأنه يعلم ذاته فينبغى أن يعلمه على ما هو عليه لأن ذاته مجرد لذاته، وذاته مبدأ و مبدع لجميع الموجودات وهو فياض يفيض الوجود على الكل فيعلم ما يوجده ويتبع ذاته وكثرة العلوم المتعددة لا تؤدى إلى كثرة ذاته لأن علمه لا يبتنى على تقديم المقدمات وإجالة الفكر والنظر . وذاته فياضة للعلوم على الخلق لا أنه يكتسب من الخلق علماً فعلمه سبب الوجود لا الوحود سبب علمه،و﴿ **عنده مفاتح الغيب لا يعلمها إلا هو**﴾ الآية.

وهو كما يعلم الأجناس والأنواع يعلم الممكنات الحادثة وإن كنا نحن لا نعلم . لأن الممكن ما دام يعرف ممكناً يستحيل أن يعلم وقوعه أو عم وقوعه، لأنه إنما يعلم منه وصف الإمكان. ومعناه أن يمكن أن يكون. ويمكن أن لا يكون، ولكن كل ممكن بنفسه فهو واجب بسببه . فإن علم وجود سببه كل وجوده واجباً ، فلو اطلعنا على جميع أسباب شيء واحد وعلمنا وجودها قطعنا بوجود ذلك الشيء (١) .

والأول الحق يعلم الحوادث وأسبابها لأن الكل يرتقى إليه فى سلسلة الترقى ، فلما كان عالماً بترتيب الأسباب كان عالماً بالكل: أسبابها ونتائجها(٢).

---

(١) الغزالى ، المصدر السابق ، ص ١٩٠ وما قبلها .

(٢) نفس المكان .

وذكر الغزالى أن تدرجه إلى معرفة ذاته وصفاته تعالى من معرفة النفس إنما على سبيل الإستدلال . وإلا فالله تعالى منزه عن جميع صفات المخلوقات فلا يوصف -جل أن يوصف- وجل أن يقال: جل وعز أن يقال: عز وأكبر أن يقال: أكبر وإذا بلغ الكلام إلى الله تعالى فأمسكوا ، لا أحصى ثناء عليك أنت كما أثنيت على نفسك وفوق ما يصفه الواصفون . فلك العلو الأعلى فوق كل عال والجلال الأمجد فوق كل جلال: ضلت فيك الصفات وتقدست دونك النعوت وحارت فى كبريائك لطائف الأوهام . وهذه كلمات الأبرار المصطفين الأخيار[١] .

يبدو من هذا العرض أن أصالة الغزالى الفلسفية واضحة فى منهجه، وموضوعاته وأدلته التى أثبت بها وجود النفس ووجود الحق سبحانه وتعالى.

وآراء الغزالى الفلسفية التى قدمناها فى هذا البحث جزءاً قليلاً من آرائه الكثيرة ولكنه قد يعبر عن أهمها وخاصة عن منهجه الفلسفى وفكرته اليقينية وقواعده المنهجية ونظريته فى المعرفة وغيرها .

إنه فيلسوف لا يتخلى عن عقيدته فى سبيل إرضاء طائفة معينة إنه باحث عن الحقيقة وقد حارب الباطل لأجل الحق، حارب آراء الفلاسفة التى وجدها غير صحيحة، وكفر قائليها لأنهم خالفوا العقائد الصحيحة .

ورغم هذا التكفير فإن الغزالى قد استفاد من الفلاسفة فى أمور وجد فيها الحق لأنه ضالة المؤمن .

♥♥♥

(١) الغزالى ، المصدر السابق ، ص ١٩٣ .

الفصل الخامس

الفلسفة الإسلامية فى المغرب

دراستنا فى هذا الفصل هى دراسة فى الفلسفية الإسلامية فى المغرب ، ودراستنا فى الفصول السابقة كانت دراسة فى الفلسفة الإسلامية فى المشرق .

تأخر ظهور الفلسفة فى المغرب عنها فى المشرق حول قرنين من الزمان ، ذلك أن السريان فى الشرق نقلوا الفلسفة اليونانية إلى السريانية فبقيت محفوظة فى مدن الشام حتى إذا خضع الشام للإسلام واستقرت الدولة الأموية لم يجد العرب جهداً فى نقل الفلسفة ، وهو العمل الذى نهض به السريان بتشجيع الخلفاء والأمراء . وبدأت هذه الحركة بالأمير خالد بن يزيد الأموي، وقويت فى عهد المنصور العباسى واشتدت فى عصر المأمون .

وكما بدأت حركة النقل بالعلوم ثم الفلسفة فى المشرق . كذلك مرت حركة طلب العلم ثم الفلسفة فى المغرب . فقد كانت الأندلس كما يقول صاعد صاحب طبقات الأمم : خالية من العلم لم يشتهر عند أهلها أحد بالاعتناء به . . . ولم تزل كذلك عاطلة من الحكمة إلى أن افتتحها المسلمون سنة اثنتين وتسعين فتمادت على ذلك، أيضًا لا يعنى أهلها بشىء إلا بعلوم الشرعية وعلم اللغة، إلى أن توطد الملك لبنى أمية فتحرك ذوو الهمم منهم لطلب العلوم وتنبهوا لإشارة الحقائق[١] والذى كون الدولة العمية فى الأندلس عبد الرحمن بن معاوية الذى استطاع الفرار بعد سقوط الدولة العموية فى الشام عام ١٣٢هـ. إلى الأندلس وتكوين دولة عموية بها مستقلة عن الخلافة العباسية فى بغداد[٢].

---

(١) الدكتور أحمد فؤاد الأهوانى ، الفلسفة الإسلامية ، ص ٨٧ .

(٢) الدكتور محمد على أبو ريان ، تاريخ الفكر الفلسفى فى الإسلام ، ص٥٤٧ .

وإذا نظرنا إلى تاريخ تطور الحركة الفلسفية فى المغرب نرى أن هذه الحركة ظهرت منذ أواسط القرن الرابع الهجرى.

وأصبحت الأندلس منذ ذلك الوقت ممهدة لظهور الفلسفة القائمة على الطب من جهة، وعلى الرياضيات من حساب وهندسة وفلك من جهة أخرى[١].

وظهرت فى المغرب فلاسفة منهم :

١- أبو بكر محمد بن يحيي المعروف بابن الصايغ وبابن ماجه المتوفى سنة ٥٣٣ هـ.

٢- أبو بكر محمد بن عبد الملك بن محمد بن طفيل القيسى الأندلسى القرطبى (٥٠٦هـ - ٥٨١هـ).

٣- ابن رشد ، وهو من أكبر وأشهر فلاسفة المغرب وأكثرهم تأثيرًا فى علماء الغرب.

واسمه الكامل : أبو الوليد محمد بن أحمد بن محمد بن رشد الذى ينتمى إلى أسرة من أكثر الأسر العربية شهرة فى بلاد الأندلس، ولد فى قرطبة سنة ٥٢٠هـ، وتوفى سنة ٥٩٥هـ. وترجع شهرة هذه الأسرة إلى اشتغالها بالعلم والقضاء فى مدينة قرطبة جيلاً بعد جيل . ومما يدل على مكانة هذه الأسرة أن وظيفة القضاء فى قرطبة عاصمة الأندلس كانت وفقاً على الجد والابن، والحفيد، وهو أبو الوليد ابن رشد الفيلسوف[٢].

نشأته العلمية :

نشأ ابن رشد فى بيت علم ودين وقد أثر هذا البيت فى ابن رشد، وأكب على درس علم الكلام والفقه على مذهب الإمام مالك -رحمه الله تعالى-،

---

(١) الدكتور أحمد فؤاد الأهوانى ، المرجع السابق ، ص ٨٩ .

(٢) الدكتور محمود قاسم ، دراسات فى الفلسفة الإسلامية ، ص ١١٢ .

وروى الحديث عن أبيه ، وعكف على الأدب -شعره ونثره- فأخذ منهما بنصيب كبير ، واهتم بدراسة الطب، والرياضيات، والفلسفة[١] . وكان القرآن قبل كل شيء في دراساته.

وكان ابن رشد منقطعاً للبحث والاطلاع والكتابة والمداومة عليها . عنى بالعلم من صغره إلى كبره حتى حكى عنه أنه لم يدع النظر والقراءة منذ عقل إلا ليلة وفاة أبيه وليلة بنائه على أهله[٢].

بالإضافة إلى ذلك ، عرف هذا الفايلسوف بدماثة أخلاقه ، وشدة ذكائه، وحبه للعلماء، والإحسان إلى الفقراء ، وكان لين الطباع متواضعاً ، يقضى بالعدل ، عاقلاً يقدم المصلحة العامة على مصلحته الخاصة ، ويستند إلى العقل أكثر من استناده إلى النقل ، مجتهداً يجلس فى أشبيلية وقرطبة لإنصاف الناس ، ولا تلهوه مشاغله السياسية عن الدرس والتأليف[٣].

مؤلفاته :

لابن رشد مؤلفات تنقسم إلى :

أولاً : مؤلفاته الفلسفية والكلامية التى وضعها بنفسه .

١- تهافت التهافت .

٢- المقدمات فى الفلسفة وهو فى اثنتى عشر مقالة معظمها فى المنطق .

٣- مقالتان عن اتصال العقل الفعال بالإنسان وموجز فى المنطق.

٤- رسائل أخرى بقيت لنا ترجماتها العبرية .

٥- فصل المقال وتقرير ما بين الشريعة والحكمة من الاتصال.

---

(١) نفس المرجع ، ص ١١٣ ؛ الدكتور محمد على أبو ريان ، المرجع السابق ، ص ٥٦٦ ؛ أ. عبده الشمالى ، دراسات فى تاريخ الفلسفة العربية الإسلامية ، ص ٦٤٤ .

(٢) الدكتور أحمد فؤاد الأهوانى ، المرجع السابق ، ص ١٠٠ و ١٠١ .

(٣) أ. عبده الشمالى ، المرجع السابق ، ص ٦٤٧ .

٦- الكشف عن مناهج الأدلة فى عقائد الملة ، وتعريف ما وقع فيها بحسب التأويل من الشبه المزيفة، والبدع المضلة.

ثانيًا : مؤلفاته فى الفقه والفلك والطب :

١- بداية المجتهد ونهاية المقتصد .

٢-رسالة عن « حركة الفلك ».

٣ - كتاب عن « استدارة فلك السماء والنجوم الثابتة »

٤- مختصر لكتاب « المجسطي» ولدينا ترجمة عبرية له .

٥- كتاب الكليات .

٦- وضع ابن رشد شروحًاعلى أرجوزة ابن سينا فى الطب ، وشروحًا على بعض مؤلفات جالينوس .

ثالثًا : شروحه على مؤلفات أرسطو .

١- وضع ابن رشد شروحًا مطولة لكتب أرسطو التالية : البرهان السماعى الطبيعى السماء والعالم ، النفس ، ما بعد الطبيعة .

٢- وضع أيضًا شروحًا متوسطة للكتب السابقة وأضاف إليها شرحًا للأورجانون ومعه كتاب إيساغوجى لفرفوريوس، وشروحاً لكتاب الكون والفساد ، والآثار العلوية ، والأخلاق إلى نيقوماخوس .

٣- وله شروح صغرى لـلكتب السابقة ماعدا كتاب الأخلاق، وكتاب الطبيعيات الصغرى .

وقد شرح ابن رشد كذلك المقالات التسع الأخيرة من كتاب «الحيوان» وتوجد ترجمات لاتينية لهذه الكتب كلها ، كما توجد تراجم عبرية لأكثرها، أما فى العربية فلم يبق منها إلا القليل . وله تلخيص لكتاب الجمهوريه الأفلاطونية سماه «جوامع سياسة أفلاطون» (١) .

(١) الدكتور محمد على أبو ريان ، المرجع السابق ، ص ٥٦٨ - ٥٦٩ .

ابن رشد والفلسفة :

كان ابن رشد من كبار فلاسفة الإسلام فى المغرب وكان جانبه الفلسفى أكثر اشتهاراً من جوانبه الأخرى من الفقه والطب وعلم الكلام رغم تعمقه فيها جميعاً ، هذا الأمر وإن دل على شئ فإنه يدل على اهتمام ابن رشد بالفلسفة اهتماماً بالغاً وقد ألف فيها مؤلفات كثيرة كما تقدم ذكرها .

وعرف ابن رشد الفلسفة فقال : فعل الفلسفة (التفلسف) ليس شيئاً أكثر من النظر فى الموجودات واعتبارها من جهة دلالتها على الصانع أعنى من جهة ما هى مصنوعات : فإن الموجودات إنما تدل على الصانع لمعرفة صنعتها. وإنه كلما كانت المعرفة بصنعتها أتم كانت المعرفة بالصانع أتم »[1] .

والفيلسوف هو الذى يطلب الحق (يبحث عن الحقيقة) أو يقصد أن يطلب الحق [2] .

التوفيق بين الدين والفلسفة :

لقد عالج هذا الموضوع فلاسفة الإسلام الذين سبقوا ابن رشد وخاصة الكندي، والفارابي، وابن سينا، كما تقدم ذكرهم فى الفصول السابقة ؛ والغزالى أيضا قد قام بالتوفيق بين الدين والفلسفة بمنهج يختلف عن مناهج الفلاسفة السابقين عليه . فكان منهحه فى هذا الموضوع استخدام العقول فى فهم الكون وفى الاستدلال على وجود خالقه دون الأخذ بالآراء الظنية التقليدية . ومنها آراء القدماء فيما يتصل بالأمور الإلهية .

فالشئ الذى ينكره الغزالى على فلاسفة الإسلام من أمثال الفارابى وابن سينا هو مسلكهم فى تقليد القدماء فى المسائل الدينية اعتماداً على ما رأوه من صحة علوم هؤلاء فى الحساب والهندسة والفلك وغيرها من العلوم التى لم

---

(١) د. عمر فروخ ، المنهاج الجديد فى الفلسفة العربية ، ص ٢٥٠ .

(٢) نفس المكان .

يتعرض لها الدين بإثبات أو نفى [١].

فلما جاء ابن رشد فى القرن السادس الهجرى وجد نفسه محباً للفلسفة حباً جمًا، ومن ناحية أخرى وجد فقهاء عصره ينكرون هذه الفلسفة ، فأراد أن يدافع عنها وأن يوجه إلى الغزالى الضربة القاسية التى تهد أركان مذهبه وادعاءاته وأن يعرف الناس أخيراً أن الفلسفة لا تناقض الدين بل تدعمه وتفسر رموزه وأراد من وراء ذلك كله أن ينجو من سهام المتعصبين [٢].

عالج ابن رشد هذا الموضوع فى مواضع مختلفة من مؤلفاته لاسيما فى «تهافت التهافت» وأفرد له رسالتين هما فصل المقال وتقرير ما بين الحكمة والشريعة من الاتصال ، والكشف عن مناهج الأدلة فى عقائد الملة وتعريف ما وقع فيها بحسب التأويل من الشبه المذيفة، والعقائد المضلة[٣].

ومنهجه فى التوفيق هو الاستدلال بالقرآن على وجوب الأخذ بالنظر العقلى ومن ثم الأخذ بالفلسفة عامة؛ وبفلسفة أرسطو خاصة . ثم إظهار أن الناس مختلفون فى النظر ، متباينون فى القريحة من ناحية التصديق، ولذلك ورد الشرع وفيه الظاهر والباطن، ثم إيضاح القواعد التى يجب أن يتمشى عليها الإنسان المفكر فى تأويل ما يحتاج إلى تأويل من أقوال الشرع ، ثم تعيين الظاهر من العقائد التى قصد الشرع أن يحمل الجمهور عليها وتعيين مقصد الشارع، وما اختلف فيه المتكلمون والفلاسفة . وأخيرًا بيان الوحى وإظهار الصلة بينه وبين العقل[٤].

ذهب ابن رشد إلى أن الشرع يوجب النظر الفلسفي، وبدأ بتعريف الفلسفة قائلاً : فعل الفلسفة ليس شيئًا أكثر من النظر فى الموجودات

---

(١) الدكتور محمود قاسم ، المرجع السابق ، ص ٨٢ .

(٢) أ. حنا الفاخورى والدكتور خليل الجر ، تاريخ الفلسفة العربية ، ج٢ ص٤٠٤ .

(٣) نفس المكان .

(٤) أ. حنا الفاخورى ود. خليل الجر ، المرجع السابق ، ص ٤٠٤ .

واعتبارها من جهة دلالتها على الصانع[1] والشرع قد ندب إلى ذلك أو أوجب العمل به .

أما أنه قد دعا إلى اعتبار الموجودات بالعقل فذلك ظاهر فى آيات كثيرة كما فى قوله تعالى :

﴿ أولم ينظروا فى ملكوت السموات والأرض وما خلق الله من شىء ﴾ [الأعراف: الآية ١٨٤]. وهذا فيه ظاهر.

وكما فى قوله تعالى : **﴿ فاعتبروا يا أولى الأبصار ﴾** [الحشر فى الآية الثانية] . وهذا نص على وجوب استعمال القياس العقلى أو العقلى و الشرعى معاً .

وقال الرسول ﷺ : « لا حسد إلا فى اثنتين : رجل آتاه الله مالاً فسلطه على هلكته فى الحق . ورجل اتاه الله الحكمة فهو يقضى بها ويعلمها » .

وقال تعالى : **﴿ ادع الى سبيل ربك بالحكمة ﴾** [النحل: الآية ١٢٥] فالنظر والاعتبار لا يكونان إلا بالقياس العقلى ، إذ أن « الاعتبار ليس شيئاً أكثر من استنباط المجهول من المعلوم واستخراجه منه ، وهذا هو القياس أو بالقياس» [2] .

فواجب إذن أن نجعل نظرنا فى الموجودات بالقياس العقلى ، ومن ثم فالنظر الفلسفى واجب [3] .

واذا كان الفقيه يستنبط من قوله تعالى : **﴿فاعتبروا يا أولى الابصار﴾** [الحشر الآية ٢] وجوب معرفة القياس الفقهى ، فبالأحرى أن يستنبط من

---

(١) نفس المرجع وص ٤٠٥ نقلاً عن فصل المقال لابن رشد .

(٢) نفس المكان ، نقلاً عن فصل المقال .

(٣) نفس المكان .

ذلك العارف بالله وجوب معـرفة القياس العقلى [١] ثم هل الحكمـة فى الآية إلا الفلسفة ؟ [٢] .

إذا كان المراد هنا بالفلسفـة التفكير العقلى الذى جاء به الإسـلام فلا مانع من إطلاق الحكمة-بالفلسـفة . ولكن إذا كان المراد بها التـفكير الوثنى الذى جاء به فلاسفـة اليونان المخالف لعقيدة الإسلام، فـلا نقبل أن تكون الحكمة فى (سورة الحشر الآية٢) التى أوردها ابن رشد بمعنى الفلسفة .

ولما تبين أن الشرع يحث على الأخذ بالقيـاس العقلى ويوجبه، وأن الأخذ به ضرورة لا مفر منها كـان من الواجب على المفكر أن يدرس قوانين القياس والبرهان وينصرف إلى تعلم المنطق والى دراسة الفلسفة [٣]. قال ابن رشد : فبين أنه لم يتـقدم أحـد ممن قبلنا بفحص عن القـياس العـقلى وأنواعه ، أنه يجب علينا أن نبتديء بالفـحص عنه . . . وبين أنه يجب علينا أن نستعين بما قاله من تقدمنا فى ذلك ، وسـواء كان ذلك الغير مشاركاً لنا أو غـير مشارك فى الملة ، فإن الألة التى تصح بهـا التزكية ليس يعتـبر فى صحة التزكـية بها كونها آله لمشارك لنا فى الملـة أو غير مشارك إذا كانت فيهـا شروط الصحة . وأعنى بغير المشـارك من نظر فى هذه الأشياء من القدمـاء قبل ملة الإسلام[٤] ولا يمنع الخوض فى كتب الحكـمة أن يكون بعض من خاضوا فيـها قد ضلوا السبيل ، إمـا من قبل نقص فطرتهم أو لأنهم لم يجدوا مـعلماً أرشدهم الى فهم معانيها كما لا يمنع العطشـان شرب الماء البارد العذب لأن قوماً شرقوا به فـمـــاتوا ، فـإن الموت عن الماء بالـشـرق أمـر عـارض وعن الـعطش ذاتى وضرورى.

وإذا كانت الشريعة الإسلامية حقاً وداعية إلى النظر المؤدى إلى الحق ، فإنا معشر المسلمين نعلم أن النظر البرهانى لا يؤدى إلى مخالفة ما ورد به الشرع،

---

(١) أ. حنا الفاخورى ود. خليل الجر ، المرجع السابق ، ص ٤٠٥ .

(٢) نفس المكان . (٣) نفس المكان .

(٤) نفس المرجع ، ص ٤٠٦ نقلاً عن فصل المقال ص ١١ - ٢١ .

فإن الحق لا يضاد الحق بل يوافقه ويشهد له [١] .

واعتماداً على ضرورة الاستعانة بعلوم القدماء ذهب ابن رشد إلى وجوب النظر فى كتبهم ووضع شرطين لمن يريد النظر فيها فقال: قد تبين من هذا أن النظر فى كتب القدماء واجب بالشرع . . . وأن من نهى عن النظر فيها من كان أهلاً للنظر فيها وهو الذى جمع أمرين، أحدهما ذكاء الفطرة، والثانى العدالة الشرعية والفضيلة العلمية والخلقية . فقد صد الناس عن الباب الذى دعا الشرع منه الناس إلى معرفة الله ، وهو باب النظر المؤدى إلى معرفته حق المعرفة ، وذلك غاية الجهل والبعد عن الله تعالى [٢] .

الشرعية لها معنيان : ظاهر وباطن .

ذهب ابن رشد إلى أن للشريعة ظاهراً وباطناً . فإذا جاء الظاهر موافقاً لما أدى إليه البرهان أخذ به ، وإن كان مخالفاً طلب تأويله. ومعنى التأويل: هو إخراج دلالة اللفظ من الدلالة الحقيقية إلى الدلالة المجازية . . . وإذا كان الفقيه يفعل هذا فى كثير من الأحكام الشرعية فكم بالحرى أن يفعل ذلك صاحب العلم بالبرهان، وكل ما أدى إليه البرهان وخالفه ظاهر الشرع . فإن ذلك الظاهر يقبل التأويل .

ولئن لجأ الوحى إلى الظاهر والباطن فما ذلك إلا بسبب الاختلاف فى عقول الناس ، ولأنهم لا يطيقون جميعاً تعليماً واحداً . والتعليم فى نظر ابن رشد كالغذاء، قال فى كتاب «تهافت التهافت» : وهكذا الأمر فى الآراء مع الإنسان أعنى أنه قد يكون رأى هو سم فى حق نوع من الناس، وغذاء فى حق نوع آخر ، فمن جعل الآراء كلها ملائمة لكل نوع من أنوع الناس بمنزلة من جعل الأشياء كلها أغذية جميع الناس [٣] . وقد قال الرسول ﷺ: « إنا

---

(١) نفس المكان .

(٢) حنا الفاخورى ود. خليل الجر ، المرجع السابق ، ص ٤٠٧ .

(٣) نفس المرجع ، ص ٤٠٩ و ٤١٠ نقلاً عن تهافت التهافت .

معاشر الأنبياء أُمِرنَا أن نُنْزِل الناس منازلهم ونـخاطبهم على قدر عقولهم » ، وتوجـيـه التـعليم إلى الناس بطريقـة واحـدة هو مـخالف لـلمحـسـوس والمعقول[١]..

وذهب ابن رشد إلى أن مـهمة التأويل ليست لكل إنسان لأن الناس عنده ينقسم إلى ثلاثة أصناف :

(١) صنف ليس من أهل التأويل أصلاً وهم الخطابيـون الذين هم الجمهور الغالب .

(٢) صنف من أهل التأويل الجدلى وهم الجدليون .

(٣)و صنف من أهل التأويل اليقينى وهؤلاء هم البرهانيون [٢] .

والتـصريح بالتـأويل يجب أن يحـصر فى أهل البـرهان ، لأن التصـريح بالتأويلات اليـقينية لمن هم من غيـر أهلها يفضى إلى الكفـر ، إذ أن التأويل يبطل الظاهر لمن هم من أهل الظاهر، و لا يمكنهـم من فهم المؤول لأنهم من غيـر أهله . فيجب إذن أن لا يصـرح بالتأويل للجـمهور ، بل يتـركوا على الظاهر ويقـال لهم ما قاله اللـه تعالى : **﴿ومـا يعلم تأويله إلا الله﴾**. وإذا سألوا عن الأمـور الغامضـة قيل لهم ما قـاله الله تعالي: **﴿ ويسألونك عن الروح قل الروح من أمر ربى وما أوتيتم من العلم إلا قليلاً﴾** . [الإسراء الآية ٨٥] .

يجب إذن العـدول عن التأويل للعـامة لأنهـا لانها لاتفهم الـتأويلات إن كانت صـحيحـة وتضل إن كانت غـير صحـيحة . وليس لـلشارع أن يعلم الحقيقـة بل عليه أن يحفظ صحة النفوس إذا وجدت؛ ويطلبـها إذا فقدت . وهذه الصحة هى التى تترتب عليها السعادة فى هذه الدنيا وفى الآخرة[٣].

(١) نفس المكان ، نقلاً عن الكشف عن منهاج الأدلة .

(٢) نفس المكان ، نقلاً عن فصل المقال .

(٣) حنا الفاخورى والدكتور خليل الجر ، المرجع السابق ، ص ٤١١ .

ويجب على الفلاسفة أن لا يصرحوا بتأويلاتهم لرجال الفقه واللاهوت ، وعلى الحكام أن يحافظوا على سلامة الدين فيحصروا أصحاب القياس الجدلى أى رجال الفقه ضمن نطاق ضيق ، ولا يسمحوا لهم بأن يصرحوا للجمهور بتأويلاتهم الجدلية التى لا تؤول إلا إلى تمزيق الصفوف ونشر البلبلة. وهكذا ليتمسك الجمهور بظاهر الشرع ويفهم الفلاسفة حقيقته مكتومة، وتثبت الوحدة فى الدين وتزول الفرق . وهكذا تنحل المشكلة نظريًا وعلميًا [١].

ما وراء الطبيعة :

إن شهرة ابن رشد ترجع إلى آرائه فى ما بعد الطبيعة إلي: توفره عن فلسفة ما بعد الطبيعة وعلى آرائه الواضحة فى هذا النطاق وما فيها أحياناً من جديد ، وإن كنا نحن نقر أن هذا الجديد قليل جدًا . ولكن لا يجوز أن نحكم على فلسفة ابن رشد الماورائية بالإضافة إلى ما عرفنا عند أرسطو أو عند فلاسفة القرن الثامن عشر ، بل بالإضافة إلى عصره الذى عاش فيه[٢].

بالإضافة إلى ذلك قدم ابن رشد ملحوظات على آراء الذين سبقوه فى هذه الفلسفة أعنى بها (الما وراء الطبيعة) من فلاسفة الإسلام والمتكلمين والصوفية .

وهذا الاتجاه النقدى عند ابن رشد يرجع إلى أن هذا الفليسوف كان يقف على قمة عصر من عصور الفلسفة ومن يقف على مثل هذه القمة فى عصر من عصور الفلسفة يتميز بنزعة النقدية التى تتحلى فى نقده، وتحليله لمذاهب من سبقوه وخاصة أولئك الذين يختلفون معه من حيث الاتجاه . أرسطو الذى يقف على قمة عصر الفلسفة اليونانية نقد جميع المذاهب السابقة عليه وأبان عما فيها من أخطاء وقصور . وابن رشد الذى يقف على قمة عصر

---

(١) نفس المكان .

(٢) الدكتور عمر فروخ ، المرجع السابق ، ص ٢٥٠ .

الفلسفـة الإسلامية . . فـعل ما فعله أرسطو فـتناول بالنقد كل ما سبـقه من مذاهب وآراء[١] . منها فى موضوع إثبات وجود الله تعالى.

لقد نظر فى أراء المتكلمين من الأشاعرة والمعـتزلة وكذلك اطلع على أقوال الصوفية فقال فيها :

فالطرق التى سلكها الأشـاعرة فى إثبات حدوث العالم لا يفهمـها العامة ولا يرضى بها الفلاسفة، لأنها جدلية لا برهانية .

ومن ثم فطرق الأشعـرية ليست طرق نظرية برهانيـة، ولا طرقاً شرعـية يقينيـة . وذلك ظاهر لمن تأمل أجناس الأدلة المنبـهة فى الكتاب الـعزيز على المعنى ، أعنى معـرفة وجود الصانع ، وذلك أن الطرق الشـرعية إذا تؤملت وُجدت فى الأكثر قد جمعت وصـفين: أحدهما: أن تكون يقينية ، والثاني: أن تكون بسيطة غير مـركبة - أعنى قليلة المقدمات - فتكون نتـائجها بسيطة غيـر مركـبة -اعنى قليلة المقـدمات - فـتكون نتائجـها قـريبة من المقـدمات الأول[٢] .

وأما المعتزلة فيعترف ابن راشد أنه يجهل طرقها فى ما هو بصدده ويقول : إنه لم يصل إلينا فى هذه الجزيرة (ويعنى الأندلس) من كتبهم شىء نقف منه على طرقهم التى سلكوها فى هذا المعني، ويشـبه أن تكون طرقهم من جنس طرق الأشعرية[٣] .

وكذلك يذكر ابن رشد الصوفـية ، ويرى أن طرقهم فى النظر ليست طرقاً نظرية - أعنى مركـبة من مقـدمات وأقيسـة ، وإنما يزعمون أن المعـرفة بالله وبغـيره من المـوجودات شىء يلقى فـى النفوس عند تجـردها من العـوارض الشهوانية وإقبالها بالفكرة على المطلوب[٤] .

---

(١) الدكتور محمد عاطف العراقى ، محاضرات فى الفلسفة الإسلامية ، ص١٧٥ .

(٢) حنا الفاخورى ود. خليل الجر ، المرجع السابق ، ص ٤٤٢ نقل عن الكشف .

(٣) نفس المكان ، منقول عن الكشف . (٤) نفس المكان ومنقول عن الكشف

وهذه الطريقة ليست عامة للناس بما هم ناس أى بما هم عاقلون موجهون إلى النظر ، وهى من جهة أخرى تخالف الشرع فى كونه يدعو إلى النظر والاعتبار[١] .

إذا قال صاحب هذه العبارة أن طريقة الصوفية ليست عامة للناس إلخ، فإن طريقة الفلاسفة كذلك ليست عامة ، ولا يجوز أن نظن أن الصوفية ليسوا من أهل النظر والاعتبار إطلاقاً لأنهم أكثر الناس اعتبارًا فى هذه الحياة فزهدوا فيها واتجهوا إلى الله تعالى بالعبادات والرياضات .

بالإضافة إلى ذلك فإن كلمة النظر والاعتبار عند ابن رشد تختلف معناها عند الصوفية فلا يجوز أن نحكم عليهم بالمخالفة اعتماداً على الرأى فيكون مخالف الحكم مخالفاً للشرع فى كونه مدعياً أن الشرع يخالف ذلك الطريق والأمر ليس كذلك .

بعد أن رأى ابن رشد أن طرق السابقين عليه فى إثبات وجود الله تعالى ضعيفة قدم دليلين هما :

١- دليل العناية .

٢- دليل الاختراع.

درس ابن رشد الآيات القرآنية الكريمة فوجدها على ثلاثة أنواع :

النوع الأول : آيات تتضمن التنبيه على دلالة العناية .

النوع الثانى : آيات تتضمن التنبيه على دلالة الاختراع.

النوع الثالث : آيات تجمع الأمرين من الدلالة جميعًا .

وذهب ابن رشد إلى أن الدلالتين (العناية والاختراع) يوفقان العامة والفلاسفة وتفهمهما العامة ويرضى بها الفلاسفة وهما شرعيان يقينيان . ولا يختلف فيها الفلاسفة والعامة إلا فى كمية المعرفة ، أى فى أن الفلاسفة

---

(١) نفس المكان .

يتفقون على العامة فى عدد الأشياء المعروفة وفى عمق المعرفة فيقتصر الجمهور من معرفة العناية والاختراع على ما هو مدرك بالمعرفة الأولى المبنية على علم الحس . وأما العلماء فيزيدون على ما يدرك من هذه الأشياء بالحس ما يدرك بالبرهان أعنى من العناية والاختراع [١] .

دليل العناية :

هو الدليل القائم على غاية لاشياء بالنسبة إلى الإنسان، قال ابن رشد : «هو طريق الوقوف على العناية بالإنسان وخلق جميع الموجودات لأجلها» .

وهذه الطريقة تنبنى على أصلين:

أحدهما : أن جميع الموجودات التى ههنا موافقة لوجود الإنسان.

والثانى : أن هذه الموافقة هى ضرورة من قبل فاعل قاصد لذلك مريد ، إذ ليس ممكن أن تكون هذه الموافقة بالإتفاق [٢] ، وكما أن جميع الكائنات موافقة للإنسان كذلك جميع الأعضاء بالبدن موافقة لوجوده ، لذلك وجب على من أراد أن يعرف الله تعالى المعرفة التامة أن يفحص فى منافع الموجودات [٣] .

دليل الاختراع :

هو الدليل القائم على ما يظهر من اختراع جواهر الأشياء الموجودات مثل اختراع الحياة فى الجماد والإدراكات الحسية والعقل .

ويدخل فى هذا الدليل وجود الحيوان والنبات والسماء وحركاتها، فإنا نرى أجساماً جمادية ثم تحدث فيها الحياة فنعلم قطعاً أن ههنا موجود للحياة، ومنعماً بها وهو الله ؛ والسموات مأمورة بالعناية ومسخرة لنا ؛ والمسخر المأمور مخترع من قبل غيره ضرورة وكل مخترع له مخترع . ومن ثم

---

(١) حنا الفاخورى ود. خليل الجر ، المرجع السابق ، ص ٤٤٤ نقل عن الكشف .

(٢) نفس المكان .

(٣) نفس المكان .

فللموجودات فاعل مخترع .

لذلك كان واجباً على من أراد معرفة الله حق المعرفة ، أن يعرف جواهر الأشياء ليقف على الاختراع الحقيقى فى جميع الموجودات [١] .

علم الله :

لقد نبه الكتاب العزيز على وجه الدلالة على علم الله فى قوله ﴿ **ألا يعلم من خلق وهو اللطيف الخبير** ﴾ [سورة الملك : ١٤] ووجه الدلالة أن المصنوع يدل من جهه الترتيب الذى فى أجزائه، أعنى كون صنع بعضها من أجل بعض ومن جهة موافقة جميعها للمنفعة المقصودة بذلك المصنوع أنه لم يحدث عن صانع هو طبيعة ، وإنما حدث عن صانع رتب ما قبل الغاية، قبل الغاية ، فوجب أن يكون عالماً به [٢] وهذه الصفة هى صفة قديمة لأنه لا يجوز عليه سبحانه أن يتصف بها وفقا ما .

فالله عقل لأن كل شئ ليس قائما فى مادة هو علم وعقل[٣] . ولما كان الله هو الكمال كان عقلاً كاملاً هو عقل بالفعل ومعقول بالفعل ؛ وهو يعقل نفسه، ويعقل الموجودات كلها .

وقد حمل الغزالى فى هذا الباب حملة شنيعة فقال : زعم ابن سينا وسائر المحققين أن الأول يعقل نفسه مبدأ لفيضان ما يفيض منه ، ويعقل الموجودات كلها بأنواعها عقلاً كلياً لاجزئياً ، إذ استقبحوا قول القائل المبدأ الأول لا يصدر منه إلا عقل واحد ثم لا يعقل ما يصدر ، ومعلوله عقل ، ويفيض منه عقل ونفس فلك وجرم فلك ، ويعقل نفسه ومعلولاته الثلاث، وعلته ومبدأه لا يعقل إلا نفسه، فيكون المعلول أشرف من العله من حيث إن العلة

---

(١) حنا الفاخورى ود. خليل الجر ، المرجع السابق ، ص ٤٤٥ .

(٢) نفس المرجع ، ص ٤٥٠ ، نقل عن الكشف عن منهج الأدلة .

(٣) نفس المكان .

ما فاض منها إلا واحد ، وقد فاض من هذا ثلاثة أمور ، الأول ما عقل إلا نفسه ، وهذا عقل نفسه ونفس المبدأ ونفس المعلولات . . . وقد قربوا حاله تعالى من حال الميت الذى لا خبر له بما يجرى فى العالم (١) . . .

ويزعم ابن سينا أنه الأشياء كلها بنوع كلى لا يدخل تحت الزمان ولا يعلم الجزئيات التى يوجب تجديد الإحاطة بها تغيراً فى ذات العالم (٢) . . .

تلك هى القضية الشائكة التى حاول ابن رشد أن يوضح معالمها فى عدة مؤلفات ، ولاسيما تهافت التهافت . وقد واجه فيها المتكلمين والغزالى وابن سينا نفسه ، وحاول أن يتخذ موقفاً خاصاً يبتعد فيه عن الضعف الذى ظهر له فى موقف الشيخ الرئيس، وعن تخرصات المتكلمين والإمام الغزالى .

فالله فى نظر ابن رشد : يعقل الموجودات عقلاً لا كلياً ولا جزئياً ، لأن العلم الكلي: هو علم بالقوة لأشخاص موجودة بالفعل ، وهذا نقص فى المعرفة ؛ والعلم الجزئي: هو علم لجزئيات غير متناهية لا يحدها ذلك العلم. وهذا أيضاً نقص فى معرفة الله الكاملة .

« ولما كان العلم بالشخص عندنا هو العلم بالفعل ، علمنا أن علمه (تعالي) هو أشبه بالعلم الشخصى منه بالعلم الكلي، وإن لا كلياً ولا شخصياً . ومن فهم هذا فهم معنى قوله سبحانه: ﴿**لا يعزب عنه مثقال ذرة فى السموات ولا فى الأرض**﴾ [سبأ: الآية ٣] وغير ذلك من الآيات الواردة فى هذا المعني(٣) .

ولكى يجلو ابن رشد هذه القضية يتساءل قائلاً : إن كانت هذه كلها فى علم الله سبحانه قبل أن تكون، فهل هى فى حال كونها فى علمه كما كانت فيه قبل كونها ، أم هى فى علمه فى حال وجودها على غير ما كانت عليه

---

(١) نفس المكان .

(٢) حنا الفاخورى ود. خليل الجر ، المرجع السابق ، ص ٤٥٠ نقل عن الكشف .

(٣) نفس المرجع ، ص ٤٥١ نقل عن تهافت التافت .

فى علمه قبل أن توجد؟ [١] .

وهو يجيب على ذلك فيبسط المشكلة بسطاً نهائياً ويحلها حلاً نهائياً فيقول: إن قلنا أنها فى علم الله فى حال وجودها على غير ما كانت عليه فى علمه قبل أن توجد ، لزم أن يكون العلم القديم متغيراً وأن يكون إذا خرجت من العدم إلى الوجود قد حدث هنالك علم زائد، وذلك مستحيل على العلم القديم .

وإن قلنا إن العلم بها واحد فى الحالتين ، قيل: فهل هى فى نفسها -أعنى الموجودات الحادثة - قبل أن توجد كما هى حين وجدت ؟ .

فسيجب أن يقال : ليست فى نفسها قبل أن توجد كما هى حين وجدت ، وإلا كان الموجود والمعدوم واحد [٢] .

ولما كان العلم الحقيقى هو معرفة الوجود على ما هو عليه كان إذا اختلف الشىء فى نفسه اختلف العلم به ، وإلا فقد علم على غير ما هو عليه . ومما لا شك فيه أنه من المستحيل أن يختلف العلم القديم فى نفسه أو أن تكون الحادثات غير معلومة له .

وقد حاول المتكلمون والغزالى أن يفسروا الأمر على هواهم فقال المتكلمون: إنه -تعالي- يعلم الأشياء قبل كونها على ما تكون عليه ، فى حين كونها من زمان ومكان وغير ذلك من الصفات المختصة بوجود موجود.

فأجاب ابن رشد ناقضاً رأيهم : إذا وجدت فهل وجدث هنالك تغير أو لم يحدث ؟ وهو خروج الشىء من العدم إلى الوجود .

فإن قالوا لم يحدث فقد كابروا ، وإن قالوا حدث هنالك تغير قيل لهم : فهل حدوث هذا التغير معلوم للعلم القديم أم لا ؟ فيلزم الشك المتقدم [٣] .

---

(١) نفس المكان . نقل عن فصل المقال . (٢) نفس المكان . نقل عن نفس المصدر .

(٣) حنا الفاخورى ود. خليل الجر ، المرجع السابق ، ص ٤٥٢ .

وزعم أبو حامد (الغـزالى) أن العلم والمعلوم من المضاف، وكما أنه يتـغير أحد المضـافين ولا يتغيـر المضاف الآخر فى نفســه ، كذلك يشبـه أن يعرض لأشيـاء فى علم الله سبحـانه ، أعنى أن يتغيـر فى نفسهـا ولا يتغيـر علمه سبحانه بها ؛ ومثال ذلك فى المضاف أنه قد تكون الأسطوانة الواحدة يمنة زيد ثم تعود يسرته ، وزيد بعد لم يتغير فى نفسه [١] .

فيرى ابن رشـد أن هذا الكلام غير مقنع لأن «الإضافـة التى كانت يمنة قد عادت يسرة ، وإنما الذى لم يتغير هو موضوع الإضافة أعنى الحامل الذى هو زيد . وإذا كان ذلك كذلك ، وكان العلم هو نفس الإضافة ، فقد يجب أن تتغير عند تغير المعلوم ، كما تتغير إضافة الإسطوانة إلى زيد عند تغيرها [٢] .

وأما الحل الذى يقدمه فيلسوفنا فـهو أن الغلط قائم فى قياس العلم القديم على العلم المحدث . فـوجود الموجود هو علة وسـبب لعلمنا فيـما أن العلم القديم هـو علة وسبب للمـوجود . . فلو كـان إذا وجد الموجود بـعد أن لم يوجد حدث فى العلم القديم علم زائد كما يحدث ذلك فى العلم المحدث ، للزم أن يكون العلم القـديم معلولاً للموجـود لا علة له ، إذاً فواجب أن لا يحدث هنالك تغيـر كما يحدث فى العلم المحـدث . . . وهكذا، فالله عالم بالأشيـاء ، لأن صدورها عنه ، إنمـا هو من جهـة أنه عالم لا من جـهة أنه موجود فـقد ، أو موجود بصـفة كذا ، بل من جهـة أنه عالـم [٣] وهو غير عالم بها بعلم هو على صفة العلم المحدث بل بالعلم القديم .

وإذا كان الله الواحـد عالماً بالأشيـاء بعلم قديم أفلا يدخل فـيه هذا العلم بالمتعدد تعدداً ؟

قـال أبو الوليـد (ابن رشـد) ، ليس تعـدد المعـلومـات فى العلم الأزلى

(١) نفس المكان . نقل عن تهافت الفلاسفة .
(٢) نفس المكان .
(٣) حنا الفاخورى ود. خليل الجر ، المرجع السابق ، ص ٤٥٢ نقل عن فصل المقال .

كتعددها فى العلم الإنسانى ، وذلك أنه يلحـقها فى العلم الإنسانى تعدد من وجهين :

أحدهما : من جهة الخيالات: وهذا يشبه التعدد المكانى .

والتعدد الثانى ، تعددها فى أنفسها فى العقل منا أعنى التعدد الذى يلحق الجنس الأول ، كأنك قلت الموجود بانقسامه إلى جميع الأنواع الداخلة تحته، فإن العقل منا هو واحد من جهة الأمـر الكلى المحيط بجميع الأنواع الموجودة فى العالم ، وهو يتعدد بتعدد الأنواع .

وهذا بيّن إنه إذا نزّهنا العلم الأزلى عن معنى الكلى إنه يرتفع هذا التعدد، ويبقى هنالك تعدد ليس شأن العـقل منا إدراكه إلا لو كان العلم منا هو بعينه ذلك العلم الأزلى ، وذلك مـسـتـحيل . ولذلك أصـدق ما قـال القوم: إن للعقول حـداً تقف عنده لا تتعداه ، وهو العجـز عن التكييف الذى فى ذلك العلم[١] .

لقد امـتنع عندنا إدراك ما لا نهـاية له لفعل لأن المعلومات عنـدنا منفصلة بعضها عن بعض ، وإن وجـد ههنا علم تتحد فيه المعلومات فـالمتناهية وغير المتناهية فى حقه سواء .

وإذا لم نفهم نحن من الكثرة فى العلم إلا هذه الكثـرة وهى منتفية عنه ، فعلمه واحد وبالفعل سبحانه ، لكن تكييف هذا المعنى وتصوره بالحقيقة ممتنع على العقل الإنسانى ، لأنه لو أدرك الإنسـان هذا المعنى لكان عقله هو عقل البارى سبحانه وذلك مستحيل [٢] .

من هذه الأقوال نرى واضحاً أصالة أفكار ابن رشد الفلسـفية الإسلامية مما تدل على أنه خالف آراء فلسفة اليونان، منهم أرسطو الذى أخذ منه ابن رشد كثيراً من الآراء التى رآها تتفق مع عقيدة الإسلام .

(١) نفس المرجع ، ص ٤٥٣ نقل عن تهافت التهافت .

(١) نفس المكان ، نقل عن الكشف عن منهاج الأدلة، وتهافت التهافت .

الفصل السادس

ابن خلدون (٧٣٢هـ ـ ٨٠٨هـ) ـ (١٣٢٢م ـ ١٤٠٦م)[١] .

عرف ابن خلدون عند الباحثين بأنه فيلسوف اجتماعى وواضع علم الاجتماع على أسسه الحديثة لم يسبقه إلى ذلك أحد .

هذا الجانب قد غطى جوانب الفيلسوف الأخرى منها الفقه على مذهب الإمام مالك -رحمه الله تعالي- ، والحديث والتصوف والفلسفة وغيرها . وهذه الجوانب الكثيرة نراها واضحة فى مؤلفاته وأهمها : المقدمة، المعروف بمقدمة ابن خلدون .

اعتاد الباحثون تقديم ابن خلدون كرائد أول للفلسفة الاجتماعية والتاريخية ولم يتجاوزوها مع أن الفيلسوف يستحق أن يكون رائداً فى أكثر من مجال، وخاصة فى الفلسفة الإسلامية والتصوف .

وفى هذا البحث نخالف الباحثين فيما اعتادوا عليه فى كتابتهم لابن رشد. فلا نقدم هذا الفيلسوف كرائد علم الاجتماع والتاريخ، ولكن نقدمه كفيلسوف من فلاسفة الإسلام داخل صفوف الفلاسفة من الكندي، والفارابي، وابن سينا، والغزالي، وابن رشد .

اسمه الكامل :

هو أبو زيد ولى الدين عبد الرحمن بن محمد بن محمد . . ابن خالد بن الخطاب الحضرمى التونسى .

ولد فى تونس سنة ٧٣٢هـ فى غرة رمضان، وانتقل إلى رحمة الله فى القاهرة فى ٢٥ رمضان ٨٠٨ هـ -رحمه الله تعالى- [٢] .

(١) الدكتور مصطفى الشكعة، الأسس الإسلامية فى فكر ابن خلدون ، ص١٥ .

(٢) د. عمر فروخ ، المنهج الجديد فى الفلسفة العربية ، ص ٢٨٠ ؛ وحنا الفاخورى ود. خليل الجر، تاريخ الفلسفة العربية، ج٢، ص ٤٧٢ ؛ ابن خلدون، المقدمة ص ٣ .

نشأته العلمية :

نشـأ ابن خلدون فى بيت علم ودين، فكان والده عـالماً فأخـذ عنه الغلوم الدينية، وعن علمـاء تونس، والعلماء الواردين إليها . فـحفظ القرآن الكريم ودرس علومه ، كمـا درس الحديث الشريف، والفقـه، والأصول، واللغة، والأدب، والتاريخ، وأضاف إلى ذلك كله دراسة المنطق والفلسفة .

وقد كان بـعض علماء زمانه لا يحفلون كـثيراً بدراسة العلمين الأخـيرين وهما المنطق والفلسفة بل يحرمون دراستهما [١] هذا يدل دلالة واضحة على اهتمـام ابن خلدون بالعلمين وتأثر بهما فى دراسـاته التاريخيـة والاجتماعـية وغيرهما، وكان اطلاعه الواسع دليلاً على ذلك .

درس ابن خلدون فى بلاده (تونس) فى بيته، وفى جامع الزيتـونية الشهير حيث درس العلوم المذكورة . ثم واصل دراساته على جماعة من كبار العلماء فى فارس [٢] .

وبعد أن درس ابن خلدون علوم عصره جلس للتـأليف والتدريس فى أكثر البلدان التى حل بها ، وكانت المساجد الكبري، والمدارس الشهيرة دون سواها مقاراً لحلقات دروسه كما كان تلاميذه من صفوة الدارسين الذين صاروا علماء مرموقين فيما بعد .

إن أهم الأماكن التى قام بالتدريس فيها : جـامع القصبة فى مدينة بجاية، وجامع القـرويين فى فاس والجـامع الأزهر فى القاهرة، والمدرسـة القمحـية بجوار جامع عمرو بن العاص فى الفـسطاط، والمدرسة الظاهرية البرقوقية فى حى بين القصرين فى القاهرة المعزيَّة.

إن التدريس فى هذه الأماكن لم يكن مـيسوراً لجمهـرة العلماء، وإنما كان

(١) د. مصطفى الشكعة ، المرجع السابق ، ص ١٥ .

(٢) حنا الفاخورى ود. خليل الجر ، المرجع السابق ، ص ٤٧٣ .

مقصوراً على خاصتهم والصفوة من بين صفوفهم، وكان لا يتم إلا بأمر من السلطان .

ولقد جلس إلى ابن خلدون فى مصر بعض التلاميذ الذين صاروا من مشاهير علماء الإسلام فيما بعد . . مثل :

شيخ الإسلام ابن حجر العسقلانى ومؤرخ الإسلام تقى الدين المقريزى - وقد وصفا حلقات دروسه وصفاً عظيماً[١] .

مؤلفاته :

ذكرت له كتب : فى المنطق، والأدب، والفقه، والتاريخ، وتلخيص فلسفة ابن رشد، وغير ذلك ، لكنها لم تصل إلينا ولا ذكرها هو فى تاريخ حياته [٢] .

أما مؤلفاته المعروفة منها :

(١) رحلة ابن خلدون فى المغرب والمشرق .

(٢) كتاب العبر وديوان المبتدأ والخبر فى أيام العرب، والعجم، والبربر، ومن عاصرهم من ذوى السلطان الأكبر ، يقع فى سبع مجلدات [٣] . منها المقدمة المشهورة بين العلماء والدارسين .

وآراءه فى المنطق والفلسفة والتصوف وغيرها من العلوم الدينية من التفسير والحديث والفقه وضعها فى المقدمة، وهى المصدر الوحيد الذى يرجع إليه الباحثون ؛ وهذا البحث أيضاً يعتمد على المقدمة بالإضافة إلى ما كتبه الباحثون فى دراساتهم عن ابن خلدون .

بهذه الصورة من المصادر والمراجع لن يكون هذا البحث فى صورة

---

(١) الدكتور مصطفى الشكعة ، المرجع السابق ، ص ١٦ .

(٢) عبده الشمالى ، دراسات فى تاريخ الفلسفة العربية الإسلامية، ص٦٩٩ .

(٣) عبده الشمالى ، المرجع السابق ، ص ٦٩٩ .

مرضية، ومع ذلك نعتبر هذا البحث مقدمة لدراسات متقدمة فى المستقبل، أو بداية لبحوث فلسفية عند ابن خلدون .

العلوم العقلية وأصنافها :

ذهب ابن خلدون إلى أن العلوم العقلية طبيعية للإنسان لا تختص بملة، والإنسان، يستوون فى مداركها ومباحثها .

قال ابن خلدون موضحاً هذا الموضوع :

وأما العلوم العقلية التى هى طبيعية للإنسان من حيث إنه ذو فكر فهى غير مختصة بملة بل يوجه النظر فيها إلى أهل الملل كلهم، ويستوون فى مداركها ومباحثها وهى موجودة فى النوع الإنسانى منذ كان عمران الخليقة [1] .

وتسمى هذه العلوم علوم الفلسفة والحكمة، وهى مشتملة على أربعة علوم:

الأول : علم المنطق: وهو علم يعصم الذهن عن الخطأ فى اقتناص المطالب المجهولة من الأمور الحاصلة المعلومة .

وفائدته : تميز الخطأ من الصواب فيما يلتمسه الناظر فى الموجودات وعوارضها، ليقف على تحقيق الحق فى الكائنات بمنتهى فكره .

الثانى : العلم الطبيعي: وهو النظر فى المحسوسات من الأجسام العنصرية والمكونة عنها من المعدن، والنبات، والحيوان، والأجسام الفلكية، والحركات الطبيعية، والنفس التى تنبعث عنها الحركات وغير ذلك .

الثالث : العلم الإلهى ، وهو النظر فى الأمور التى وراء الطبيعة من الروحانيات .

الرابع : وهو الناظر فى المقادير، ويشتمل على أربعة علوم وتسمى التعاليم:

---

(١) ابن خلدون ، ص ٤٧٨ .

أولها : علم الهندسة : وهو النظر فى المقادير على الإطلاق إما المنفصلة من حيث كونها معدودة أو المتصلة، وهى إما ذو بعد واحد وهو الخط أو ذو بعدين وهو السطح أو ذو أبعاد ثلاثة وهو الجسم التعليمى . ينظر فى هذه المقادير وما يعرض لها إما من حيث ذاتها، أو من حيث نسبة بعضها إلى بعض .

وثانيها : الأرتماطيقى : وهو معرفة ما يعرض للحكم المنفصل الذى هو العدد، ويؤخذ له من الخواص والعوارض اللاحقة .

وثالثها : علم الموسيقي : وهو معرفة نسب الأصوات والنغم بعضها من بعض، وتقديرها بالعدد . وثمرته معرفة تلاحين الغناء.

ورابعها : علم الهيئة : وهو تعيين الأشكال للأفلاك، وحصر أوضاعها، وتعددها لكل كوكب من السيارة، والقيام على معرفة ذلك من قبل الحركات السماوية المشاهدة الموجودة لكل واحد منها، ومن رجوعها، واستقامتها، وإقبالها، وإدبارها [1] .

هذه هى أصول العلوم الفلسفية عند ابن خلدون وهى سبعة :

١ - المنطق وهو المقدم وبعده . .

٢ - التعاليم . . فالأرتماطيقى أولاً ثم الهندسة ثم الهيئة ثم الموسيقى (هذه أربعة علوم) .

٣ - الطبيعيات .

٤ - الإلهيات .

ولكل واحد منها فروع تتفرع عنه :

فمن فروع الطبيعيات الطب، ومن فروع علم العدد : علم الحساب، والفرائض والمعاملات ، ومن فروع الهيئة : لأزياح، وهى قوانين لحساب

(١) ابن خلدون ، نفس المصدر ، ص ٤٧٩ .

حركات الكواكب وتعـديلها للوقوف على مواضعهـا متى قصد ذلك . ومن فروعها: النظر فى النجوم على الأحكام النجومية [1] .

وقام ابن خلدون بالشـرح لهذه العلوم فى المقدمة ونحن لا نذكـر تفاصيل هذا الشرح وسنذكر شرحه فـى علم المنطق وعلم الإلهيات ثم نقده على هذا العلم .

علم المنطق :

هو قوانين يعرف بهـا الصحيح من الفاسد فى الحدود المعـرفة للماهيات، والحـجج المفـيـدة للتـصـديقـات . وذلـك أن الأصل فى الإدراك إنما هو المحسوسات بالحواس الخمس .

وجميع الحيـوانات مشتركة فى هذا الإدراك من الناطق وغيـره، وإنما يتميز الإنسان عـنها بإدراك الكليـات، وهى مجـردة من المحسوسـات، وذلك بأن يحصل فى الخـيال من الأشـخاص المتفـقة صورة منطبـقة على جـميع تلك الأشخاص المحسوسة وهى الكلي .

ثم ينظر الذهن بين تلك الأشخـاص المتفقة وأشـخاص أخرى توافقـها فى بعض فيحـصل له صورة تنطبق أيضاً عليها باعـتبار ما اتفقـا فيه ، ولا يزال يرتقى في التجرد إلى الكل الذى لا يـجد كلياً آخر معه يوافـقه فيكون لأجل ذلك بسيطاً .

وهذا مثال مـا يجرد من أشخاص الإنسـان صورة النوع المنطبقة علـيها ثم ينظر بينه وبين الحـيوان ويجرد صـورة الجنس المنطبقة عليـها ثم بينهـما وبين النبات إلى أن ينتهى إلى الجنس العالى وهو الجوهر فـلا يجد كلياً يوافقه فى شىء فيقف العقل هنالك عن التجريد [2] .

---

(١) نفس المكان .

(٢) ابن خلدون ، المصدر السابق ، ص ٤٩٠ .

والعلم قسمان :

الأول : إما تصور للماهيات ويعنى به إدراك ساذج من غير حكم معه .

والثانى : وإما تصديق أى حكم بثبوت أمر لأمر .

فصار سعى الفكر فى تحصيل المطلوبات إما بأن تجمع تلك الكليات بعضها إلى بعض على جهة التأليف فتحصل صورة فى الذهن كلية منطبقة على أفراد فى الخارج ، فتكون تلك الصورة الذهنية مفيدة لمعرفة ماهية تلك الأشخاص.

وإما بأن يحكم بأمر على أمر فيثبت له، ويكون ذلك تصديقاً، وغايته فى الحقيقة راجعة إلى التصور لأن فائدة ذلك إذا حصل إنما هى معرفة حقائق الأشياء التى هى مقتضى العلم .

وهذا السعى من الفكر قد يكون بطريق صحيح وقد يكون بطريق فاسد ، فاقتضى ذلك تمييز الطريق الذى يسعى به الفكر فى تحصيل المطالب العلمية ليتميز الصحيح من الفاسد . فكان ذلك قانون المنطق (١) .

ويبدو من أقوال ابن خلدون فى المقدمة أنه قد درس هذا العلم دراسة صادقة، وتتبع بجانب ذلك مراحل تطوره عند فلاسفة اليونان وعند أرسطو خاصة، ثم عند فلاسفة الإسلام وعند الفارابى وابن سينا وابن رشد وعند المتأخرين .

فتذكر أن كتب المنطق ثمانية وأراد بذلك أقسامه :

الأول : كتاب المقولات فى الأجناس العالية .

الثانى : كتاب العبارة فى القضايا التصديقية وأصنافها .

الثالث : فى القياس وصورة إنتاجه على الإطلاق .

الرابع : كتاب البرهان، وهو النظر فى القياس المنتج لليقين، وكيف يجب

---

(١) نفس المكان .

أن تكون معدماته يقينية ويختص بشروط أخرى لإفادة اليقين مذكورة فيه، مثل كونها ذاتية وأولية وغير ذلك .

وفى هذا الكتاب الكلام فى المعرفات والحدود إذ المطلوب فيها إنما هو اليقين لوجوب المطابقة بين الحد والمحدود لا تحتمل غيرها . فلذلك اختُصت عند المتقدمين بهذا الكتاب .

الخامس : كتاب الجدل، وهو القياس المفيد قطع المشاغب وإفحام الخصم، وما يجب أن يستعمل فيه من المشهورات، ويختص أيضاً من جهة إفادة لهذا الغرض بشروط أخرى من حيث إفادته لهذا الغرض . وهى مذكورة هناك وفى هذا الكتاب تذكر المواضع التى يستنبط منها صاحب القياس قياسه، وفيه عكوس القضايا .

السادس : كتاب السفسطة، وهو القياس الذى يفيد خلاف الحق، ويغالط به المناظر صاحبه وهو فاسد ؛ وهذا إنما كتب ليعرف به القياس المغالطى فيحذر منه .

السابع : كتاب الخطابة وهو قياس المفيد ترغيب الجمهور وحملهم على المراد منهم، وما يجب أن يستعمل فى ذلك من المقولات .

والثامن : كتاب الشعر، وهو القياس الذى يفيد التمثيل والتشبيه خاصة للإقبل على الشىء أو النفرة عنه ، وما يجب أن يستعمل فيه من القضايا التخيلية [١] .

وذُكِرَ أن الحكماء رأوا أنه لابد من الكلام فى الكليات الخمس المفيدة للتصور فاستدركوا فيها مقالة تختص بها مقدمة بين يدى الفن فصارت تسعاً؛ وترجمت كلها فى الملة الإسلامية، وكتبها، وتداولها فلاسفة الإسلام بالشرح والتلخيص كما فعله الفارابى وابن سينا ثم ابن رشد من فلاسفة الأندلس[٢] .

---

(١) ابن خلدون ، المصدر السابق ، ص ٤٩١ .

(٢) نفس المكان .

وذكر أن لابن سينا كتاب الشفاء استوعب فيه علوم الفلسفة السبعة كلها ، ثم جاء المتأخرون فغيروا اصطلاح المنطق، والحقوا بالنظر فى الكليات الخمس ثمرته، وهى الكلام فى الحدود والرسوم، نقلوها من كتاب البرهان، وقذفوا كتاب المقولات لأن نظر المنطقى فيه بالعرض لا بالذات .

وألحقوا فى كتاب العبارة الكلام فى العكس لأنه من توابع الكلام فى القضايا ببعض الوجوه . ثم تكلموا فى القياس من حيث إنتاجه للمطالب على العموم لا بحسب مادة، وحذفوا النظر فيه بحسب المادة وهى الكتب الخمسة البرهان، والجدل، والخطابة، والشعر، والسفسطة [١] .

وذكر أن المنطق كان يدرس باعتباره آلة للعلوم، ولكن حصل تغير فى تطوره فدرس من حيث إنه فن برأسه، فطال الكلام فيه واتسع .

وأول من فعل ذلك الإمام فخر الدين بن الخطيب ومن بعده أفضل الدين الخونجى وعلى كتابه معتمد المشارقة لهذا العهد . وله فى هذه الصناعة كتاب (كشف الأسرار) وهو طويل ، واختصر فيها مختصر الموجز، وهو حسن فى التعليم ، ثم مختصر الجمل فى قدر أربعة أوراق أخذ بمجامع الفن وأصوله فتداوله المتعلمون لهذا العهد فينتفعون به؛ وهُجِرَت كتب المتقدمين وطرقهم كأن لم تكن [٢] .

علم الإلهيات :

وهو علم ينظر فى الوجود المطلق، فأولاً: فى الأمور العامة للجسمانيات والروحانيات من الماهيات، والوحدة، والكثرة، والوجوب، والإمكان، وغير ذلك .

ثم ينظر فى مبادئ الموجودات وأنها روحانيات .

ثم فى كيفية صدور الموجودات عنها ومراتبها .

---

(١) ابن خلدون ، المصدر السابق ، ص ٤٩٢ .

(٢) نفس المكان .

ثم فى أحوال النفس بعد مفارقة الأجسام وعودها إلى المبدأ[١] .

وهذا العلم يأتى فى الترتيب بعـد الطبيعيات ولذلك يسـمونه علم ما وراء الطبيعة [٢] كما تقـدم ذكره فكان علم الطبيعةفى الثـاني، وعلم الإلهيات فى الثالث من الترتيب .

أقوال ابن خلدون فى هذا العلم ليست كثيرة لأن بعض كتبه ما وصلت إلينا وخاصة كتابه فى تلخيص فلسفة ابن رشد.

وبعد أن درس ابـن خلدون علم الإلهيـات قدم نقـده فيه . ويبـدو لنا أن منهج ابن خلدون فى هذا النقد يشبه نقـد الغزالى وليست بغريب إذا قلنا إنه تأثر بالغزالي، فدرس أولاً الفلسـفة وكتب فيها ثم نقـدها . كذلك فعل ابن خلدون إلا أن دراساته فى الفلسـفة وكتبه فـيها ما وصلت إلينـا كما وصلت كتب الغزالى .

وفى المقدمـة وضع ابن خلدون فصلاً خاصـاً لنقده الفلسفة وخـاصة علم الإلهيات فى موضوع : فى إبطال الفلسفـة وفساد منتحلها ، قال ابن رشد : هذا الفصل وما بعده مهم لأن هذه العلوم عارضة فى العمران كثيرة فى المدن وضررها فى الدين كثـير فوجب أن يصدع بشأنها ويكشف عن المعـتقد الحق فيها[٣] .

ثم يزعمون أن السعادة فى إدراك المـوجودات كلها ما فى الحس، وما وراء الحس بهذا، وتلك البراهين .

وحاصل مداركهم فى الوجود على الجـملة وما آلت إليه وهو الذى فرعوا عليـه قضايـا أنظارهم أنهم عثـروا أولاً على الجسم السـفلى بحكم الشـهود

(١) نفس المصدر ، ص ٤٩٥ .

(٢) نفس المكان .

(٣) ابن خلدون ، المصدر السابق ، ص ٥١٤ .

والحس، ثم ترقى إدراكهم قليلاً فشعروا بوجود النفس من قبل الحركة والحس فى الحيوانات ثم أحسوا من قوى النفس بسلطان العقل، ووقف إدراكهم فقضوا على الجسم العالى السماوى بنحو من القضاء على أمر الذات الإنسانية.

ووجب عندهم أن يكون للفلك نفس وعقل كما للإنسان؛ ثم أنهوا ذلك نهاية عدد الآحاد وهى العشر تسع مفصلة ذواتها جمل، وواحد أول مفرد وهو العاشر .

ويزعمون أن السعادة فى إدراك الوجود على هذا النحو من القضاء، مع تهذيب النفس وتخلقها بالفضائل، وأن ذلك ممكن للإنسان ولو لم يرد شرع لتميزه بين الفضيلة والرذيلة من الأفعال بمقتضى عقله، ونظره، وميله إلى المحمود منها ، واجتنابه للمذموم بفطرته . وأن ذلك إذا حصل للنفس حصلت لها البهجة واللذة وأن الجهل بذلك هو الشقاء السرمدى . وهذا عندهم هو معنى النعيم والعذاب فى الآخرة وتفاصيل ذلك معروفة فى كلماتهم [١] .

واعلم أن هذا الرأى الذى ذهبوا إليه باطل بجميع الوجوه . فأما إسنادهم الموجودات كلها إلى العقل الأول والتقائهم به فى الترقى إلى الواجب فهو قصور عما وراء ذلك من رتب خلق الله.

فالوجود أوسع نطاقاً من ذلك ﴿ويخلق ما لا تعلمون﴾ وكأنهم فى اقتصارهم على إثبات العقل فقط والغفلة عما وراءه، بمثابة الطبيعيين المقتصرين على إثبات الأجسام خاصة المعرضين عن النقل والعقل المعتقدين أنه ليس وراء الجسم فى حكمة الله شئ.

أما البراهين التى يزعمون على مدعياتهم فى الموجودات ويعرضونها على

---

(١) نفس المصدر ، ص ٥١٥ .

معيار المنطق وقانونه فهى قاصرة، وغير وافية بالغرض .

أما ما كـان منها فى الموجودات الجسمـانية ويسمونه العلم الطبيـعى فوجه قصوره أن المطابـقة بين تلك النتائج الذهنية التى تسـتخرج بالحدود والأقـيسة كمـا فى زعمهم، وبين ما فى الخـارج غير يقـيني. لأن تلك الأحكام ذهنية كلية عـامة والموجودات الخـارجية متـشخصة بمـوادها ولعل فى المواد ما يمنع مطابقة الذهنى الكلى للخارجى الشخـصى . اللهم إلا ما لا يشهد له الحس من ذلك فدليله شهوده لا تلك البراهين . فأين اليقين الذى يجدونه فيها؟[١] .

وأمـا قولـهم إن السعـادة فى إدراك الموجـودات على مـا هى عليـه بتلك البراهين فقول مزيف مردود .

وتفسـيره: أن الإنسان مـركب من جزئين : أحدهمـا جسمـاني، والآخر روحانى ممتـزج به . ولكل واحد من الجـزئين مدارك مـختـصة به، والمدرك فيـهما واحـد وهو الجزء الروحانى يـدرك تارة مدارك روحانيـة وتارة مدارك جسـمانـية . إلا أن المدارك الروحـانية يدركـها بذاته بغـير وسـاطة والمدارك الجسمانية بواسطة آلات الجسم من الدماغ والحواس .

وكل مدرك فله ابتـهاج بما يدركـه واعتبـره بحال الصبى فى أول مـداركه الجسمانيـة التى هى بواسطة كيف يبتهج بما يبصره من الضـوء وبما يسمعه من الأصوات؛ فـلا شك أن الابتهاج بالإدراك الذى للنفس من ذاته بغـير واسطة يكون أشد وألذ . فالنفس الروحـانية إذا شعرت بإدراكهـا الذى لها من ذاتها بغير واسطة حصل لها ابتهاج ولذة لا يعبر عنهما .

وهذا الإدراك لا يحـصل بنظر ولا علم، وإنما يحـصل بكشـف حجـاب الحس، ونسيان المدارك الجسمانية بالجملة [٢].

وأما قولهم إن الإنسان مـستقل بتهذيب نفسه وإصلاحـها بملابسه المحمودة

---

(١) ابن خلدون ، المصدر السابق ، ص ٥١٦ .

(١) نفس المصدر ، ص ٥١٧ .

من الخلق ومجانبة المذموم فأمر مبنى على أن ابتهاج النفس بإدراكها الذى لها من ذاتها هو عين السعادة الموعود بها، لأن الرذائل عائقة للنفس عن تمام إدراكها ذلك بما يحصل لها من الملكات الجسمانية وألوانها .

وقد بينا أن أثر السعادة والشقاوة من وراء الإدراكات الجسمانية والروحانية.

فهذا التهذيب الذى توصلوا إلى معرفته إنما نفعه فى البهجة الناشئة عن الإدراك الروحانى فقط الذى هو على مقاييس وقوانين . وأما ما وراء ذلك من السعادة التى وعدنا بها الشارع على امتثال ما أمر به من الأعمال والأخلاق فأمر لا يحيط به مدارك الداركين [١] .

هذه بعض أقوال ابن خلدون فى نقده الفلسفة التى نقلناها من المقدمة نقدمها إلى الدراسين الناشئين ليعرفوا أن الناقدين للفلسفة ليس الإمام الغزالى -رحمه الله تعالي- فقط بل هناك غيره كثيرون، منهم ابن خلدون فيلسوف التاريخ وعلم الاجتماع.

وهذه الحقيقة لم يطلع عليها كثير من الدراسين، قد يكون السبب عدم توقعهم فى اهتمام ابن خلدون بالفلسفة ونقدها . أو أن جانب التاريخ والاجتماع قد غطى الجوانب الأخرى .

والله أعلم بالصواب ، .

(١) ابن خلدون ، المصدر السابق ، ص ٥١٩ .

المراجع والمصادر

١ - القرآن الكريم . .

٢ - الأهوانى ، أحمد فؤاد ، الدكتور : قضايا الفلسفة الإسلامية ؛ القاهرة؛ الهيئة المصرية العامة للكتاب ؛ ١٩٨٥ .

٣ - أبو ريان ، محمد على ، الدكتور الأستاذ ؛ تاريخ الفكر الفلسفى فى الإسلام ؛ الإسكندرية ؛ دار المعرفة الجامعة ؛ ١٩٨٠ .

٤ - الألوسى ، حسام الدين الدكتور ؛ الفكر الفلسفى الإسلامى ؛ بيروت ؛ المؤسسة العربية للدراسات والنشر ؛ ط١ ؛ ١٤٠٠هـ - ١٩٨٠م .

٥ - آل ياسين ، جعفر ، الدكتور ؛ فيلسوف عالم : دراسة تحليلية لحياة ابن سينا وفكره الفلسفى ؛ بيروت ؛ دار الأندلس ؛ ط١ ؛ ١٤٠٤ هـ - ١٩٨٣ م .

٦ - . . . . ؛ فيلسوفان رائدان الكندى والفارابى ؛ بيروت ؛ دار الأندلس ؛ ط ٢ ؛ ١٩٨٣ .

٧ - الأنصارى ، عبد الدايم أبو العطا البقرى ؛ الدكتور ؛ أهداف الفلسفة الإسلامية؛ القاهرة؛ مكتبة الأنجلو المصرية؛ ١٩٨٢ .

٨ - الأزميرى ، إسماعيل حقى البروفسور ؛ فيلسوف العرب- يعقوب بن إسحاق الكندى ؛ ترجمة عباس العزاوى .

٩ - الأعسم ، عبد الأمير ، الدكتور ؛ الفيلسوف الغزالى ؛ بيروت ؛ دار الأندلس ؛ ١٩٨١ .

١٠ - البهى ، محمد ، الدكتور الأستاذ ؛ الجانب الإلهى من التفكير الإسلامى ؛ بيروت ؛ دار الأندلس ؛ بيروت ؛ دار الفكر ؛ ط٥ ؛ ١٣٩١هـ - ١٩٧٢م.

١١ - بدوى عبد الرحمن ، الدكتور ؛ مؤلفات الغزالى ؛ الكويت ؛ وكالة المطبوعات ؛ ط٢ ؛ ١٩٧٧ .

١٢ - ابن خلكان ؛ وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان ؛ بيروت ؛ دار صادر.

١٣ - الحضرمى ، عبد الرحمن بن محمد بن خلدون ؛ المقدمة ؛ بيروت ؛ دار القلم ؛ ط٥ ؛ ١٩٨٤ .

١٤ - الحموى ، الشيخ ، معجم البلدان ؛ بيروت ؛ دار إحياء التراث العربى؛ . . .

١٥ - دنيا ، سليمان ، الدكتور ؛ الحقيقة فى نظر الغزالى ؛ القاهرة ؛ دار المعارف ؛ ١٩٧١ .

١٦ - زقزوق ، محمود حمدى ، الدكتور ؛ تمهيد للفلسفة ؛ القاهرة ؛ الأنجلو المصرية ؛ ١٩٧٩ .

١٧ - زاهر ، رفقى الدكتور ؛ قضية التكفير عند الغزالى ؛ القاهرة ؛ الأزهر ؛ ط١ ؛ . . .

١٨ - زعبوب ، عادل ، الدكتور ؛ منهاج البحث عند الغزالى ؛ بيروت ؛ مؤسسة الرسالة ؛ ط١ ؛ ١٤٠٠ هـ - ١٩٨٠ م .

١٩ - السبكى ، أبو نصر عبد الوهاب على بن عبد الكافى تاج الدين ؛ طبقات الشافعية الكبرى ؛ القاهرة ؛ عيسى البابى الحلبى وشركاه ؛ ١٣٨٥ هـ - ١٩٦٦ م .

٢٠ - شرف ، محمد جلال أبو الفتوح ، الدكتور ؛ الله والعالم والإنسان فى الفكر الإسلامى ؛ القاهرة ؛ دار المعارف ؛ ١٩٧١ .

٢١ - الشمالى ، عبده ؛ دراسات فى تاريخ الفلسفة العربية الإسلامية ؛ بيروت ؛ دار صادر ؛ ط٥ ؛ ١٣٩٩هـ - ١٩٧٩م.

٢٢ - الشكعة ، مصطفى ، الدكتور ؛ الأسس الإسلامية فى فكر ابن

خلدون ونظرياته ؛ القاهرة ؛ دار المصرية اللبنانية ط١؛ ١٤٠٦هـ - ١٩٨٦م.

٢٣ - الشرباصى ، أحمد ، الدكتور الأستاذ ؛ الغزالى والتصوف الإسلامى؛ القاهرة ؛ دار الهلال ؛ . . .

٢٤ - الصايغ ، نوال الصراف ، الدكتورة ؛ المرجع فى الفكر الفلسفى ؛ القاهرة ؛ دار الفكر العربى ؛ ١٩٨٣ .

٢٥ - الطويل توفيق ، الدكتور الأستاذ ؛ قصة النزاع بين الدين والفلسفة ؛ القاهرة ؛ مكتبة مصر ، ط٢ ؛ ١٩٨٥ .

٢٦ - عون ، فيصل بدير ، الدكتور ؛ الفلسفة الإسلامية فى المشرق ؛ القاهرة ؛ مكتبة الحرية الحديثة ؛ ١٩٨٢ .

٢٧ - عبد الحميد ، عرفان ، الدكتور ؛ الفلسفة الإسلامية دراسة ونقد ؛ بغداد ؛ دار التربية ؛ . . .

٢٨ - عبد الرازق ، مصطفى ، الشيخ ؛ تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية ؛ القاهرة ؛ طبع لجنة التأليف والترجمة والنشر؛ ١٣٨٦هـ - ١٩٦٦م .

٢٩ - الغزالى ، محمد بن محمد ، حجة الإسلام ؛ إحياء علوم الدين ؛ القاهرة ؛ دار إحياء الكتب العربية عيسى البابى الحلبى وشركاه ؛ تقديم الدكتور بدوى طبانة . . .

. . . . ؛ المنقذ من الضلال ؛ القاهرة مكتبة الجندى ؛ ١٩٧٣ .

. . . . ؛ ميزان العمل ؛ القاهرة ؛ مكتبة الجندى ؛ . . .

. . . . ؛ معراج السالكين ؛ القاهرة ؛ مكتبة الجندى ؛ . . .

. . . . ؛ محك النظر ؛ القاهرة ؛ دار النهضة الحديثة ؛ . . .

. . . . ؛ معيار العلم ؛ القاهرة ؛

٣٨ - نصار ، محمد عبد الستار ؛ الدكتور ؛ فى الفلسفة الإسلامية قضايا ومناقشات ؛ القاهرة ؛ مكتبة الأنجلو المصرية ؛ ط١ ؛ ١٩٨٢ .

٣٩ - العراقى ، محمد عاطف ، الدكتور ؛ محاضرات فى الفلسفة الإسلامية ؛ القاهرة ؛ معهد الدراسات الإسلامية ؛ ١٩٨٠ .

♥♥♥

فهرس الموضوعات

المقدمة : ٥
الفصل الأول : فلاسفة الإسلام ، الكندى ٩
الفصل الثانى : الفارابى ٤٨
الفصل الثالث : ابن سينا ٨٠
الفصل الرابع : الغزالى ١٢١
الفصل الخامس : الفلسفة الإسلامية فى المغرب: ابن رشد ١٧١
الفصل السادس : ابن خلدون ١٩٠
المصادر والمراجع ٢٠٣
فهرس الموضوعات ٢٠٧

رقم الايداع
٩٣/٩٢٧٣